Otro fin del mundo es posible

Servigne, Stevens y Chapelle

De la colapsología a la colapsosofía: cómo vivir el colapso de la civilización termoindustrial de forma inteligente



arpa

OTRO FIN DEL MUNDO ES POSIBLE

Pablo Servigne, Raphaël Stevens
y Gauthier Chapelle

OTRO FIN DEL MUNDO ES POSIBLE

Traducción de Jordi Giménez Samanes

Prólogo de Dominique Bourg

Epílogo de Cyril Dion

arpa

Título original: *Une autre fin du monde est possible*

Primera edición: octubre de 2022

ISBN: 978-84-18741-75-3

Diseño de colección: Enric Jardí
Diseño de cubierta: Anna Juvé
Maquetación: Àngel Daniel
Producción del ePub: booqlab

Arpa
Manila, 65
08034 Barcelona
arpaeditores.com

SUMARIO

A los supervivencialistas, colapsonautas,
zadistas y otros activistas de la Tierra,
por no perder el valor.
A Joanna Macy, Ursula K. Le Guin
y Constance de Polignac.
A Antoinette R., Laurie L.-M. y Géraldine R.
A Hugo, Antoine y David S. Buckel.
Al micelio que crece…

«Hay cosas que solo se ven como es debido con unos ojos que han llorado».
HENRI LACORDAIRE

«Hoy día, la humanidad es como un soñador ambulante, atrapado entre los fantasmas del sueño y el caos del mundo real. […] Hemos creado una civilización *Star Wars*, con una emotividad de la edad de piedra, unas instituciones medievales y una tecnología deificada. […] Nos turba terriblemente el mero hecho de existir, y representamos un peligro tanto para nosotros como para los demás seres vivos».
EDWARD O. WILSON[1]

«Era preciso que cambiáramos por completo nuestra actitud hacia la vida. Teníamos que aprender por nosotros mismos, y además teníamos que enseñar a quienes eran presa de la desesperación que lo importante no era lo que esperáramos de la vida, sino lo que aportáramos a la vida. En lugar de preguntarse si la vida tenía sentido, había que pensar que nos correspondía a nosotros darle un sentido a la vida, cada día y cada hora».
VICTOR FRANKL[2]

«No creo que podamos corregir nada del mundo exterior que no hayamos corregido antes en nosotros».
ETTY HILLESUM[3]

«No era tanto un retorno a la tierra como a nosotros mismos. Una experiencia espiritual. Era para sanar, para redescubrirse y afirmarse».
TEE CORINNE[4]

«Dices que no hay palabras para describir esta época, dices que esta no existe. Pero acuérdate. Haz un esfuerzo por acordarte. O en su defecto, inventa».
MONIQUE WITTIG[5]

PRÓLOGO

Me gustaría evocar un recuerdo de lectura a cuyo origen me es imposible remontarme. Nos encontramos en la Provenza galo-romana, hacia finales del siglo iv. Un patricio, propietario de una gran hacienda, vive con orgullo el poder de Roma. La misma campaña de excavaciones nos informa de que, poco tiempo después de que su propietario haya dejado constancia escrita de su orgullo de pertenecer al Imperio, la villa y sus moradores fueron víctimas de una incursión bárbara. Al parecer, los asaltantes lo celebraron con grandes fiestas, en el lugar mismo, y brindaron por su crimen con el cráneo del antiguo amo de la finca. Quizá sea el lado siniestro de esta historia lo que me impide seguirle el rastro.

Sea como fuere, las élites de entonces, como las de hoy, hacían gala de una mezcla de arrogancia e ingenuidad, junto con un cinismo desbocado. Como hoy, el fin del Imperio conoció un vertiginoso ascenso de las desigualdades. Concedamos, no obstante, que después de siglos de *pax romana*, debía de ser difícil de imaginar algo así como el fin del Imperio. Al igual que a nosotros nos resulta difícil de admitir que, después de siglos de «progreso», la civilización termoindustrial y sus elevadas tasas de crecimiento puedan desmoronarse.

Lector, si has abierto este libro, será que la intuición de un colapso así no te resulta extraña. Yo también la comparto, e incluso estoy convencido de que hemos entrado ya en una dinámica de colapso cuyas manifestaciones morales y políticas son tangibles y lo serán en adelante. En estos años, es un poco el mismo perfil psicológico de dirigente el que tiende a hacerse con el poder, jugando con los miedos y el odio, atizándolos con talento. Odioso y pretencioso a voluntad, embustero y perverso, destructor uno tras otro de los diques que

protegen a sus compatriotas de la violencia del mundo, tanto física como moral, Trump es el parangón de estas nuevas élites dirigentes. Buen número de estos representantes han sido elegidos por votación y acaparan la admiración de determinado tipo de multitud. De este modo, la catástrofe y la dinámica que la conduce son morales antes que físicas. Como en la canción de Serge Reggiani, los lobos, demasiado humanos, han entrado en París porque ya estaban dentro, hasta tal punto el sentido de fraternidad había abandonado la ciudad. La violencia moral precede a la violencia física y la alimenta, pero sobre todo nos ciega y nos deja inermes ante las amenazas físicas anunciadas por la entrada en el Antropoceno.

De ahí justamente la importancia de este libro de Pablo Servigne, Raphaël Stevens y Gauthier Chapelle. La fiesta industrial pronto habrá terminado. Numerosos desafíos vitales, de diferente orden, volverán a ocupar el escenario. El fin de este mundo, y más aún los mundos que surgirán de él, dependerán estrechamente de los vínculos que consigamos establecer y del imaginario que logremos inventar para el futuro más próximo. De modo que este libro es muy valioso, en este sentido. No es un tratado de colapsología, sino de colapsosofía. No tiene por finalidad convencernos de un probable colapso —tal ejercicio ya se ha cumplido—, sino de prepararnos interiormente para afrontarlo, y en cierto modo para superarlo, y ello preparando desde ahora mismo el después, el mundo que, de entre otros mundos posibles, sea conveniente reconstruir sobre principios nuevos.

Habremos conducido a la ruina un amor inmoderado por el Uno, una obstinación por el simplismo en nuestro modo de abordar la realidad. Únicamente el progreso (¿cuál?), la ciencia (¿la de Bayer-Monsanto y sus protocolos *science based*?), el cálculo, el PIB, el crecimiento, la competitividad, la eficacia, el dominio de la materia (¿a qué escala y por cuánto tiempo?), el capital, la libertad (¿cuál?, ¿de quién?, ¿para qué?), la humanidad (¿sola en un mundo mineral?) debían permitirnos construir el Edén aquí abajo. El mundo moderno habrá sido el de los eslóganes unívocos, un mundo de una simplicidad

extrema: lo importante era crecer, sin ninguna otra consideración, desmarcarse de la naturaleza, individualizarse, automatizarse a todos los niveles, ir siempre más deprisa y más lejos… hacia un mundo en el que terminamos por temer la llegada del verano por miedo a asfixiarnos, a ser víctimas de algún acontecimiento extremo; un mundo en el que ver volar un escarabajo Hércules se ha convertido en un fenómeno, en el que las ciudades terminan por constituir refugios de biodiversidad debido al nivel de degradación del campo, en el que las ciencias que todavía intentan comprender el mundo sin querer simplificarlo más aún (las ciencias del clima, de la biodiversidad) dibujan unos horizontes de pesadilla, etc.

¡Basta! Dejemos de rodar por la pendiente de esta modernidad deletérea. Opongámosle nuestra interioridad, nuestras emociones y pasiones, nuestros hijos, nuestros amigos, nuestras redes, nuestra inteligencia y nuestra creatividad. Aprendamos de nuevo a abrazar los meandros de la, o mejor dicho, de las realidades. Aprendamos de nuevo que nuestro mundo es más que aquello que podemos dominar, aunque sea por procuración, o incluso simplemente comprender. Seamos capaces de revitalizarnos con las sabidurías del mundo, sin remedarlas, sin tener miedo de inventar. Sepamos cultivar la y las espiritualidades que nos permitan mantenernos de pie en medio de la tempestad inminente y reconstruir una casa común y abierta.

DOMINIQUE BOURG
Profesor emérito de Filosofía
en la Universidad de Lausana

INTRODUCCIÓN

APRENDER A VIVIR CON ELLO

Parece como si ya no hiciera temblar tanto. La idea de que las catástrofes globales están en marcha está cada vez más admitida hoy día, así como la idea de que tales catástrofes traen consigo la posibilidad de un colapso sistémico global.

Conmociones gigantescas como las de Fukushima, las sucesivas oleadas de refugiados en Europa, los atentados terroristas de París y Bruselas, la desaparición masiva de pájaros e insectos, el voto a favor del Brexit y la elección de Trump han agrietado seriamente el imaginario apacible de continuidad que tranquilizaba a tantas personas.

Uno de los frenos a la pérdida de complejos en torno a esta idea de colapso es la imagen caricaturesca que nos hacemos de ella. Al evocarla, nos vienen a la mente escenas de las películas de catástrofes hollywoodienses, que promueven la visión de un acontecimiento puntual e ineluctable que aniquila de golpe todo cuanto conocemos. Tememos ese momento como tememos, al pensar en nuestra propia muerte, el instante del traspaso.

Esto es tanto como olvidar que lo peor de la muerte es sobre todo experimentarla por anticipado, el hecho de ver morir a los demás, o de ver el propio sufrimiento en los ojos del prójimo. El colapso de una civilización no es un acontecimiento (es decir, una catástrofe), sino una concatenación de acontecimientos catastróficos puntuales (huracanes, accidentes industriales, atentados, pandemias, sequías, etc.) con un trasfondo de cambios progresivos no menos desestabilizadores

(desertificación, desajuste de las estaciones, contaminación residual, extinción de especies y de poblaciones animales, etc.).

Contemplamos el colapso de la civilización termoindustrial (o incluso más que eso) como un proceso geográficamente heterogéneo que ya ha comenzado, pero que todavía no ha alcanzado su fase más crítica, y que se prolongará con una duración indeterminada. Es algo lejano y cercano a la vez, lento y rápido, gradual y brutal. No afecta tan solo a acontecimientos naturales, sino también (y sobre todo) a confrontaciones políticas, económicas y sociales, así como a hechos de orden psicológico (a modo de convulsiones en la conciencia colectiva).

No se trata tampoco de una predicción al estilo de Nostradamus, ni de la enésima razón para justificar una actitud pasiva o nihilista. No es una moda, ni una nueva marca. Por el contrario, podría tratarse de un periodo al que los historiadores o los arqueólogos de los siglos venideros se referirán y considerarán como un todo coherente, o del que las especies inteligentes del futuro hablarán como de un acontecimiento muy puntual de la historia.

Para los lectores que piensen que cargamos las tintas para llamar la atención, baste recordar lo que decían dos climatólogos en 2011 con ocasión de una conferencia en Oxford a propósito de los objetivos climáticos del siglo (tengamos en mente que las emisiones de gases de efecto invernadero son directamente proporcionales a la actividad económica). He aquí sus recomendaciones: «Los países emergentes deben disminuir sus emisiones de gas de efecto invernadero a partir de 2030, y mantener esa disminución a razón de un 3 % anual. En cuanto a los países desarrollados, deben alcanzar su pico de emisiones en 2015, para reducirlas en un 3 % por año».[1] Si se alcanzan estos objetivos tan ambiciosos (y tenemos ya suficiente perspectiva como para afirmar que no ha sido así), el mundo tendrá *una oportunidad entre dos* de mantenerse por debajo de +4 °C de media en 2100… lo cual es ya monstruosamente catastrófico a escala global. En 2017, las sociedades BP y Shell preveían (internamente, sin informar de ello a

sus accionistas y menos aún al público) alteraciones del orden de +5 °C de media para 2050.[2]

En la historia reciente, no existe ningún caso en que una sociedad haya sido capaz de bajar sus emisiones en más de un 3 % en un periodo de tiempo muy breve. Tal disminución provocaría, en efecto, una recesión económica inmediata, o bien sería el resultado de un desmoronamiento como el de la Unión Soviética a principios de los años noventa, o el de Venezuela en la actualidad.

Para los otros seres vivos, «además de los humanos» (la fauna, la flora, los hongos y los microorganismos), es la hecatombe: hay poblaciones que no dejan de retroceder, y en el caso de algunas especies, han desaparecido para siempre. Poblaciones como las de los anfibios, los insectos y las aves del campo, los arrecifes de coral, los mamíferos, los grandes peces, los cetáceos… El último rinoceronte blanco del norte se ha extinguido recientemente, sumándose así a la lista de animales imaginarios que ilustran los cuentos que se leen a los niños por la noche.

EL CAMBIO DE RUMBO DE ESTOS ÚLTIMOS AÑOS

Las cifras en torno a las catástrofes son todas ellas fácilmente accesibles, por lo que el objetivo de este libro no es el de añadir más. Lo que nos interesa es el cambio de actitud de la sociedad y su concienciación en estos últimos años.

Un punto de referencia: en 1992, en la Cumbre de Río de Janeiro, más de mil setecientos científicos firmaban un texto común que alertaba a la humanidad acerca del estado del planeta.[3] En aquella época se trataba de algo nuevo, e incluso molesto, por lo que otros dos mil quinientos científicos respondieron advirtiendo a la sociedad ante «la aparición de una ideología irracional que se opone al progreso científico e industrial».[4] Veinticinco años más tarde, 15.364 científicos de ciento ochenta y cuatro países firmaban un artículo conjunto que explicaba que, si no se tomaban medidas rápidas y

radicales, la humanidad estaba amenazada de extinción.[5] La carta quedó sin respuesta. Ya no hay debate. Pero ¿cuál es la naturaleza del silencio subsiguiente? ¿Estupor? ¿Cansancio? ¿Desinterés?

Por el lado de las élites dirigentes, las lenguas se sueltan discretamente. En el transcurso de las intervenciones que los tres realizamos en los medios políticos y económicos, nos sorprende el hecho de no vernos ya cuestionados en nuestras afirmaciones. En público, el escepticismo simplemente ha dado paso a la impotencia, y a veces al deseo de encontrar escapatorias.

Por el lado de los más ricos de este mundo, muchos se atrincheran tras sus *gated communities*, esas zonas residenciales de lujo, provistas de sistemas de alta seguridad.[6] También abandonan las grandes ciudades: en 2015, tres mil millonarios se marcharon de Chicago, siete mil de París y cinco mil de Roma. No todos huyen de los elevados impuestos, muchos de ellos se sienten realmente angustiados por las tensiones sociales, los atentados terroristas, o por las iras de una población consciente de las injusticias y desigualdades.[7] Como reconocía Robert Johnson, exdirector de los Fondos Soros, con ocasión del Foro Económico de Davos, numerosos gestores de fondos especulativos compran granjas en países apartados como Nueva Zelanda, en busca de un «plan B», con sus jets privados al alcance de la mano y preparados para el despegue.[8] Otros, al abrigo de las miradas indiscretas y en todos los continentes, se construyen gigantescos y lujosos búnkeres subterráneos *high-tech* para proteger a su familia de cualquier tipo de catástrofe.[9]

Todo esto ilustra lo que el filósofo y sociólogo Bruno Latour describe como un acto de secesión por parte de una categoría muy acomodada de la población que, consciente de los riesgos y de lo que está en juego, intenta salvar la propia piel sin preocuparse por la suerte del resto del mundo.[10] Retomando su metáfora del avión y las dificultades para aterrizar, podemos decir que hemos entrado en una zona de fuertes turbulencias. Las alarmas se encienden, las copas de champán se vuelcan, la angustia existencial retorna. Algunos abren las

ventanillas, ven una noche negra cruzada de relámpagos y vuelven a cerrarlas enseguida. En la parte delantera del aparato, se aprecia a algunas personas de primera clase poniéndose sus dorados paracaídas. Pero ¿qué hacen? ¿Es que van a saltar en medio de la tempestad? Las clases de la zona trasera se vuelven entonces hacia los miembros de la tripulación y les piden paracaídas, sabiendo perfectamente que su solicitud no va a ser atendida. Por toda respuesta, les ofrecen un pequeño refrigerio, les proponen ver una película, artículos *duty free*…

SOBREVIVIR… ¿ESO ES TODO?

Frente a estos anuncios catastróficos, se da la frecuente (y lógica) reacción de empezar a prepararse pensando en los aspectos materiales. ¿Cómo obtener alimentos cuando las tiendas dejen de proveernos? ¿Cómo beber agua potable cuando el grifo deje de funcionar? ¿Cómo calentarnos sin fuel, gas natural ni electricidad? No es difícil encontrar información sobre estos temas, hay miles de libros disponibles, algunos de ellos en francés.[11]

En términos generales, el supervivencialismo designa esta «reacción a la ansiedad ambiente»[12] que orienta la preparación para las grandes catástrofes a través de la búsqueda de autonomía, es decir, de independencia con respecto a los sistemas de suministro industrial. Durante los últimos años, este movimiento proteiforme se ha desarrollado de modo fulgurante. Pero el término «supervivencialista» reúne posturas y realidades tan diferentes que cuesta ya de utilizar. Así, con anterioridad a los años ochenta, se designaban como supervivencialistas las comunidades ecologistas afines más bien a la izquierda política que se preparaban para un invierno nuclear.

Hoy en día, el supervivencialismo alude también a personas deseosas de aprender a vivir en un medio natural, o a grupos que buscan una autonomía a través de una postura de repliegue, de rechazo y resentimiento hacia las instituciones oficiales, y/o hacia toda

persona extraña que pudiera amenazar su soberanía. Próximos a veces a la extrema derecha, estos últimos no constituyen unanimidad en el seno del movimiento y dañan la reputación del supervivencialismo. Se forma así un círculo vicioso, puesto esta etiqueta se utiliza más para desacreditar que para describir algo, lo cual refuerza más aún la desconfianza y la secesión de ciertos grupos supervivencialistas.

No se trata de realizar en este momento un análisis psicológico, sociológico o histórico del supervivencialismo. Simplemente, la idea que mucha gente se hace de este movimiento, ya caricaturizada, ya estereotipada, permite presentar tres aspectos de nuestro libro, que introducimos aquí a través de diversas historias.

Recordarán a Robinson Crusoe, el protagonista de la novela de Daniel Defoe publicada en 1719. Habiendo perdido el rumbo a consecuencia de un huracán, su navío naufraga en América del Sur, no lejos de la desembocadura del río Orinoco. Se encuentra solo, como único superviviente, en una isla desierta a la que da el nombre de Despair Island, «Isla de la Desesperanza». Contra el infortunio, Robinson consigue construirse una vivienda, confeccionar un calendario, cultivar trigo, cazar, criar cabras y fabricar sus propios utensilios. Los caníbales irrumpen regularmente en la isla para matar y comerse a sus prisioneros. Cuando uno de ellos logra escapar, Robinson lo acoge y se hacen amigos. Había algo que Robinson encontraba a faltar desesperadamente: las relaciones humanas.

La pirámide de las necesidades, llamada pirámide de Maslow, es una teoría de la motivación elaborada en la década de 1940.[13] Esta teoría señala que las necesidades del ser humano son en primer lugar fisiológicas (hambre, sed, sueño, respiración, etc.); vienen a continuación las necesidades de seguridad, luego las de pertenecer a un grupo y las del amor, luego las de autoestima, y finalmente, en lo alto de la pirámide, las de realización personal. La postura supervivencialista pone el acento fundamentalmente en la base, en los dos primeros niveles de la pirámide (el fisiológico y el de seguridad), a modo de una especie de prolongación lógica y caricaturesca del

pensamiento moderno. Podría verse en ella el reflejo de un mundo materialista, individualista, separado de la naturaleza y en lucha permanente, que busca los mejores medios posibles (esto es, materiales) para vivir en un mundo poblado por competidores potenciales y seres vivos de los que en definitiva no se sabe demasiado. En este mundo, el alimento, la leña para calefacción y las armas son evidentemente la vía de salvación.

Comparemos ahora dos fábulas. La primera hace referencia al símbolo de la red supervivencialista francesa, la hormiga, que es la de la fábula de La Fontaine. La hormiga se pasa el verano almacenando víveres en previsión de los tiempos difíciles, mientras suporta las burlas de las cigarras, que no entienden por qué habría que preocuparse de nada mientras el petróleo siga manando a borbotones… Pero la hormiga aprieta los dientes. Acumula cierto resentimiento y se deleita por anticipado con el placer que le reportará mandando a paseo a esas hordas de cigarras hambrientas (y urbanitas) cuando le imploren, demasiado tarde, el perdón y la piedad. ¡Una venganza bien merecida!

La otra fábula es la de los tres cerditos. Los tres se preparan para la llegada del malvado lobo feroz con mayor o menor rigor, y cada cual con su diferente visión de la amenaza. Cuando el lobo destruye las dos casas más frágiles, los dos primeros cerditos (que han venido a convertirse en cigarras) corren a buscar refugio a la casa de su hermano supervivencialista… que les abre la puerta. Por supuesto, se halla en situación de poder recriminarlos con un: «¡Ya os lo había dicho!», pero ello no les impide compartir acto seguido una comida perfectamente fraterna. ¿Cuál es la diferencia entre las dos fábulas? El sentimiento de fraternidad *antes* de la catástrofe.

Una última historia permitirá dar una capa de color suplementario a nuestra intención. La cuenta nuestro amigo Kim Pasche, que organiza desde hace años estancias de inmersión en la naturaleza. A pesar de sus increíbles competencias, rechaza la etiqueta de supervivencialista, y cuenta con malicia: «Si ponéis a diez

supervivencialistas en un bosque durante varios meses, se matarán entre ellos y destruirán el bosque. Si ponéis en el mismo bosque a diez amerindios, no solo el bosque estará más hermoso y será más productivo, sino que además habrán establecido una tribu, una verdadera comunidad de seres humanos que convivirá en estrecho vínculo con los demás seres vivos».[14]

Naturalmente las necesidades fisiológicas y de seguridad son importantes. Quien esté pensando en prepararse y no las tome en consideración solo es consciente a medias. Sin embargo, la supervivencia es un estadio de precariedad, pasajero. Es un «catálogo de datos sin visión».[15] Podemos sobrevivir unos días, unas semanas, pero ¿y después? Lo malo es que si mantenemos esta actitud materialista y (preventivamente) agresiva en el momento de la gran catástrofe, con la perspectiva de sobrevivir unas semanas, podemos apostar firmemente a que en un año habremos muerto todos.

Estas cuatro historias sirven para resaltar la razón de ser de este libro: el deseo de prepararse para vivir las consecuencias de las catástrofes en curso y las venideras buscando prioritariamente los vínculos entre los seres humanos, los vínculos con los demás seres vivos no humanos, y un sentido a todo esto. La pirámide de Maslow probablemente se invierte para ciertas personas que no consideran la posibilidad de seguir viviendo si va a faltarles el sentimiento de realización, de autoestima, de confianza, de amor, o motivos para compartir la vida. De modo que quizá habría que hablar de «mesa de Maslow»,[16] en que cada una de las patas sería indispensable para el equilibrio global de la persona…

Cultivar un huerto en el jardín, aprender a prescindir de las energías fósiles o preparar a la familia para situaciones de urgencia es ciertamente necesario, pero eso no basta para «formar una sociedad», es decir, para hacer de nosotros seres humanos. Como dice la psicóloga Carolyn Baker: «En el fondo, una sociedad de supervivencialistas en ciernes emocionalmente miopes, ¿podría

producir algo que no fuera una cultura aterradora e inhumana parecida a la de *Un mundo feliz*, de Huxley?».[17]

No deseamos ver cómo se prolonga una sociedad violenta que selecciona a los individuos más agresivos. Querer vivir más allá de las convulsiones, y no simplemente sobrevivir a ellas, es ya comenzar la preparación con una actitud diferente, una intención de compartir con alegría y de vivir en fraternidad.

DE LA UTILIDAD DE UNA RAMA DE LA COLAPSOLOGÍA VUELTA HACIA EL INTERIOR

Después de haber sintetizado los elementos factuales de la constatación de la posibilidad de un colapso en un primer libro (*Colapsología*, Arpa, 2020), vemos cómo se presentan diferentes vías a los colapsólogos deseosos de avanzar. La cuestión más importante (aunque no la más urgente) es, nos parece, la de la acción colectiva, es decir, la elaboración de propuestas políticas realistas, audaces y enérgicas. No obstante, antes de actuar, e incluso antes de proponer pistas de acciones, quedan todavía cosas por comprender y un camino interior por recorrer. Al fin y al cabo, hay muy pocas obras que aborden los aspectos psicológicos del cambio climático o de las demás catástrofes globales.[18]

Un desafío inmenso se alza ante nosotros. Interesarse por estos temas en sus aspectos científicos o sociológicos implica cierto riesgo para la salud mental. En cuanto a las personas que se meten de lleno en la cuestión hasta hacer de ella el eje central de su vida, se enfrentan (y lo harán por mucho tiempo aún) a exigencias muy grandes, tanto psicológicas y en sus relaciones con los demás, como con respecto a su compromiso social y político.

Quienes se preparan «no encontrarán la prueba fácil, pero corren menos peligro de sucumbir a la crisis que quienes rehúsan pensar en ello».[19] Entre la persona dispuesta a la acción y aquella que se mantiene en una postura de negación, se abre todo un abanico de

personas con dificultades: las que pasan físicamente por pruebas catastróficas, las que sienten que hay algo que no va bien pero no encuentran las palabras (disonancia cognitiva débil), las que saben pero no consiguen actuar en correspondencia con sus ambiciones (disonancia cognitiva aguda) y las que saben y actúan, pero se agotan o se desaniman.

A lo largo de estos años de interrelación con el público, hemos llegado a la misma constatación que la descrita por Carolyn Baker, quien ha acompañado a numerosas personas acuciadas por el tema del colapso: una vez se les presenta la revelación, la mayoría no desea profundizar o acumular pruebas materiales suplementarias (aunque en un primer momento pueda ser importante); lo que quieren sobre todo es aprender a vivir con ello. Se han convertido en *colapsonautas*.

Prepararse para este futuro afecta por consiguiente tanto a los aspectos materiales y políticos como a los aspectos relativos a los dominios psicológico, espiritual, metafísico y artístico. Las cuestiones que plantean las catástrofes son inconmensurables. Si uno quiere seguir pensando en el colapso, intentar actuar, dar sentido a la vida, o simplemente continuar levantándose por la mañana, es importante no volverse loco. Loco de aislamiento, loco de tristeza, loco de rabia, loco por pensar demasiado o loco por continuar con su pequeña rutina diaria fingiendo no ver.

Algunos consideran que esta dimensión psicológica se dirige a las mujeres o es un lujo reservado a unos ciudadanos frágiles que no han conocido más que la comodidad. No es nada de eso. Es una dimensión primordial y concierne a todas las clases sociales, a todos los pueblos, a todas las culturas. ¿Qué le diremos a un sudanés que padece de ansiedad o de estrés postraumático en un campo de refugiados de Libia o de Calais? ¿Que sus sufrimientos son desdeñables? ¿Qué le diremos a la familia de un joven estudiante belga hipersensible que se suicida por un exceso de lucidez? ¿Cómo ayudar al ingeniero responsable de la perforación de un pozo petrolífero, que duda en volver al trabajo todas las mañanas después de dar un beso a sus

hijos? ¿Cómo conservar una moral de acero, como zadista, cuando después de inventar nuevas maneras de vivir en un territorio recibe apisonadoras y granadas a modo de respuesta?

El objetivo de la colapsología no es el de enunciar unas certezas que derrumben toda expectativa de futuro, ni el de realizar pronósticos precisos, ni el de encontrar «soluciones» para «evitar un problema», sino aprender a convivir con las malas noticias y con los cambios que anuncia, sean bruscos o progresivos, con el fin de ayudarnos a encontrar las fuerzas y el ánimo para hacer de todo ello algo que nos transforme, o como diría Edgar Morin, que nos metamorfosee.

HACIA LA COLAPSOSOFÍA

Entre la comunidad de los *collapsniks* (blogueros de éxito del mundo anglófono que descifran los signos del colapso por venir), el canadiense Paul Chefurka sobresale por su talento de pedagogo sobre temas complejos.[20] Nos ha legado también una escala sobre la toma de conciencia, muy simple pero clarificadora.[21] «Al tratar de nuestra comprensión de la crisis mundial actual —dice—, cada uno de nosotros parece situarse en algún punto de una concienciación que debe entenderse como un continuo y que podríamos dividir someramente en cinco etapas».[22]

En la etapa 1, la persona no parece ver que exista un problema fundamental. El problema, en todo caso, sería el de que no haya bastante de lo que ya hay: crecimiento, empleo, remuneración, desarrollo, etc.

En la etapa 2, se da la toma de conciencia de la existencia de un problema fundamental (a elegir entre temas tales como el clima, la superpoblación, el pico del petróleo, la contaminación, la biodiversidad, el capitalismo, la energía nuclear, las desigualdades, la geopolítica, las migraciones, etc.). Este «problema» acapara la

atención de la persona, que cree sinceramente que «resolviéndolo» todo volverá a ser como antes.

En la etapa 3, la toma de conciencia se amplía a diversos problemas fundamentales. Las personas que llegan a este estadio se pasan el tiempo estableciendo una jerarquía entre las diferentes luchas y convenciendo a los demás de determinadas prioridades.

En la etapa 4 pasa lo que no podía dejar de pasar: la persona toma conciencia de la interdependencia existente entre todos los «problemas» del mundo. Todo se presenta como desesperadamente sistémico, o lo que es lo mismo, irresoluble por parte de unos pocos individuos o a través de «soluciones» milagrosas, y fuera del alcance de la política tal como se concibe actualmente. «Las personas que llegan a este estadio tienden a retirarse a círculos restringidos de personas con puntos de vista similares, para intercambiar ideas y profundizar en la comprensión de lo que acontece. Estos círculos son necesariamente pequeños, ya que el diálogo personal es esencial una vez llegados a tal profundidad en la exploración, pero también porque, simplemente, no mucha gente alcanza este nivel de comprensión».

Finalmente, en la etapa 5, la persona cambia irremediablemente de punto de vista. Ya no se trata de un «problema» que requiera «soluciones», sino de un *predicament* (en inglés, una situación inextricable que nunca podrá resolverse, como pueden ser la muerte o una enfermedad incurable) que invita más bien a adoptar vías alternativas para aprender a vivir con ello, lo mejor posible. Uno se da cuenta entonces de que la situación engloba todos los aspectos de la vida y que va a transformarnos profundamente. Puede aparecer el sentimiento de verse totalmente superado, ante la perspectiva de un entorno que no muestra ningún interés, de un sistema-mundo que sigue su propia inercia y de un sistema-Tierra que sufre intensamente. Todo, o casi todo, pide un replanteamiento, lo cual no solo es agotador, sino que puede alejarnos de un entorno afectivo y apacible.

«Para aquellos y aquellas que alcanzan el estadio 5, el riesgo de depresión pertinaz es real».

Hay dos maneras (no exclusivas) de reaccionar ante esta situación desagradable, comenta Chefurka. Uno puede optar por una vía «exterior»: la política, las iniciativas de transición, la instauración de comunidades resilientes, etc.; o bien por una vía «interior», más espiritual. Esta última no significa forzosamente adherirse a una religión, al contrario. «La mayor parte de las personas que he conocido, de las que han elegido una vía interior, conceden tan poca utilidad a la religión tradicional como sus homólogos de la vía exterior otorgan a la política tradicional».

En el seno de este paisaje de metamorfosis, la colapsología es el análisis y la síntesis transdisciplinar de numerosos trabajos emprendidos sobre esta situación inextricable global. Es un proceso de apertura y de descompartimentación de las disciplinas, que resume bien la frase de Spinoza: «No burlarse, no lamentarse, no detestar, sino comprender».[23] Podría llegar a ser una disciplina científica por sí misma, pero no sería verdaderamente oficial hasta que las universidades crearan departamentos de colapsología, y hubiera estudiantes e investigadores titulares que obtuvieran financiación, propusieran coloquios y fundaran un eventual *Open Journal of Collapsology* (con su comité de lectura)…

Esta iniciativa colapsológica, fundamentalmente racional, es necesaria, por cuanto permite disipar brumas y, para muchos, conservar la credibilidad frente a las personas sensibles a la cuestión pero no convencidas todavía. Con todo, está lejos de ser suficiente, pues no nos dice qué hacer, ni cómo distinguir lo bueno de lo malo, ni cómo cultivar convicciones poderosas, valores seguros, una imaginación prolífera y un deseo firme de colectividad. Las herramientas científicas son apropiadas, pero no bastan para abarcar un tema tan inconmensurable como un colapso (y que incluye también el colapso de los sistemas de pensamiento). Dicho de otra forma,

llegados a la etapa 5 de la toma de conciencia, *la colapsología ya no basta*.

A lo largo de estos últimos años, nuestra metodología científica se ha enriquecido con un enfoque sensible, que nos ha llevado a adentrarnos en cuestionamientos éticos, espirituales y metafísicos. Pensamos que también esto forma parte del botiquín de primeros auxilios que habrá que abrir en caso de tormenta de duración indeterminada. En su libro *Una nueva Tierra*,[24] Dominique Bourg no dice otra cosa: la única opción que nos queda es la de repensar nuestra manera de ver el mundo, esto es, de estar en el mundo.

Proponemos denominar «colapsosofía» (de *sofía*, «sabiduría») al conjunto de comportamientos y posicionamientos que derivan de esta situación inextricable (de los colapsos que tienen lugar y de un posible colapso global), y que se salen del estricto dominio de las ciencias. El mismo proceso de apertura y descompartimentación que postulamos con respecto a la colapsología lo encontramos aquí en una apertura más amplia hacia las cuestiones éticas, emocionales, imaginativas, espirituales y metafísicas. No queremos elegir bando, sino buscar los aspectos complementarios y los vínculos que pueden establecerse entre todos estos dominios para ayudarnos en las transformaciones exteriores e interiores.

Somos conscientes de que este proceder no es el habitual en el mundo científico y político (o en todo caso no suele abordarse abiertamente) y que suscita tanta incomodidad como entusiasmo. Pero nos parece indispensable. Tal como lo resume el escritor John Michael Greer: «El reconocimiento de que estas dos transformaciones, exterior e interior, funcionan en paralelo y deben desarrollarse simultáneamente era la pieza que faltaba en los movimientos ecologistas de los años setenta».[25] Es más, según él: «La dimensión técnica de nuestra deplorable situación es menos importante que la dimensión interior, puesto que mientras no abordemos esta última, seguiremos condenados a agravar nuestra situación».[26]

En estos tiempos de incertidumbre, la voz de los científicos es más importante que nunca. Es momento para ellos de multiplicar esfuerzos y rigor, pero también de encontrar el valor para hablar con el corazón y de comprometerse de lleno con estos nuevos desafíos, con toda la subjetividad que ello implica. Algunos lo hacen ya, como en el documental canadiense de Iolande Cadrin-Rossignol *La Terre vue du coeur*[27] [La Tierra vista desde el corazón], con Hubert Reeves como personalidad destacada.

Las catástrofes venideras anuncian por anticipado la posibilidad del padecimiento e incluso la muerte de miles o de millones de personas… ¡sin contar las demás especies de seres vivos! Si nos encerramos y abordamos el futuro sin compasión, nos arriesgamos a perder las razones para vivir así como nuestra propia humanidad. Si por el contrario nos decidimos a entregarnos en cuerpo y alma, con compasión y valentía, entonces es necesario equiparnos material, emocional y espiritualmente, con el fin de evitar la locura o el retorno a la anestesia. La idea de este libro es por tanto la de explorar los cambios que podemos realizar en el interior de nuestra mente y de nuestro corazón para adaptarnos a nuestra época. O, retomando las palabras de la psicóloga Carolyn Baker, «además de preguntarnos qué podemos hacer, preguntémonos también quién podemos ser».[28]

DESCOMPARTIMENTAR

Hace ya algunos años que nos embarcamos con afán en la tarea de dar a conocer los trabajos científicos sobre este tema al mayor número de personas posible. No hemos perdido ni el ánimo, ni la esperanza, ni la razón. Hoy nos damos cuenta de que salir del estricto marco de la ciencia nos ha sido de gran ayuda en nuestro caminar. Ha supuesto incluso una fuente de alegría.

Los colapsos parciales presentes, así como los posibles colapsos sistémicos por venir, representan ocasiones para la transformación. Seguimos convencidos de que es posible comprender, contar y vivir las

catástrofes y los sufrimientos que generan sin renunciar a la alegría ni a la posibilidad de un futuro.

Este libro relata nuestros descubrimientos en el ámbito de la psicología de las catástrofes, pero también nuestros encuentros en los caminos de la colapsosofía. Va dirigido a las personas que quieren navegar este claroscuro en equilibrio, sin renunciar a la lucidez ni a la realidad, pero tampoco a un futuro plausiblemente feliz, y en cualquier caso *terrenal*. Pues la cuestión planteada por Bruno Latour es la de nuestra generación:

> ¿Vamos a seguir alimentando sueños escapistas, o estamos dispuestos a ponernos en marcha, en busca de un territorio habitable para nosotros y para nuestros hijos? O negamos la existencia del problema, o hacemos lo posible por aterrizar. Esto es lo que va a dividirnos a todos, de ahora en adelante, más que saber si somos de izquierdas o de derechas.[29]

En este libro exponemos corrientes de pensamiento poco conocidas. Establecemos además relaciones entre diversos dominios que *a priori* no tienen nada que ver, y somos consciente de que ello podría molestar a algunas personas. La lectura de estas páginas pide un espíritu de apertura, de curiosidad y de comprensión. Pero esto es lo propio de una empresa transdisciplinar (véase cap. 4).

Esta postura de apertura se traduce asimismo en una desconfianza hacia las etiquetas prediseñadas, los estereotipos y las caricaturas que sirven sobre todo para desacreditar: supervivencialistas, *happy-flowers*, perroflautas, fachas, progres, *new age*, místicos, etc. Ello no impide indagar en la complejidad (o la vacuidad) de lo que se esconde detrás.

Tomaos este libro como una visita a un inmenso huerto silvestre, en el que sois libres para adentraros y coger aquello que os atraiga, o para informaros sobre aquello que no conozcáis. Está lleno de color y de vida, de frutos bien visibles y de enlaces aún invisibles. Como los indios kogui, llenad dos bolsas: la de la derecha, con aquello con lo que sintonicéis y que encontréis conveniente; la de la izquierda, con

aquello que desaprobéis o no consideréis pertinente hoy, para poder reconsiderarlo más adelante.

En la primera parte del libro, exploramos el impacto que pueden tener las catástrofes en nuestra salud mental, así como de los medios de que disponemos para recobrarnos. ¿Cómo encajar tales noticias y confirmaciones? ¿Cómo acostumbrarse a vivir con ello, tal vez durante las próximas décadas? ¿Cómo anunciarlo a nuestro entorno? ¿Tienen todavía significado, la esperanza y el optimismo?

En la segunda parte, exploramos tres maneras de cambiar nuestra mirada sobre el mundo, para ayudarnos a encontrar sentido, o al menos a dar un paso a un lado. ¿Por qué y cómo hacer evolucionar nuestra relación con la ciencia y con el saber? ¿Por qué y cómo abrirnos a otras visiones del mundo, desarrolladas por otras culturas menos… termoindustriales? En términos más generales, ¿no habría llegado el momento de cambiar de narrativa?

Y en la tercera parte, pasamos a profundizar en la colapsosofía, abordando la problemática esencial de los vínculos a establecer con nosotros mismos, entre nosotros y con el resto de seres vivos, y abriéndonos luego a cuestiones que restituyen un sentido a nuestra época y a nuestras vidas: el «hacerse adulto», la relación masculino-femenino, el retorno a la naturaleza o las formas de pasar por todo ello juntos.

Aquello que impulsa este libro es explorar a partir de los saberes, las experiencias y las intuiciones de cada uno y cada una, compartir la alegría de comprender mejor, de motivar «clarividencias», de explorar nuestras sombras, de salir al encuentro de personas que nos sacan de nuestra zona de confort, de establecer un diálogo con los árboles, los ríos y las salamandras, de acompañar en los sufrimientos y en los duelos, y de participar en el advenimiento de lo que está sucediendo.

PRIMERA PARTE

VOLVER A LEVANTARSE

Nadie puede sentirse responsable
y al mismo tiempo desesperado.

ANTOINE DE SAINT-ÉXUPÉRY[1]

I

SOPORTAR LAS ONDAS DE CHOQUE

Siempre podemos ir cambiando de canal, pero al final volvemos a encontrarnos con lo mismo. Es difícil sustraerse a las noticias catastróficas de nuestro mundo, y cuando uno renuncia a ignorarlas o intenta imaginar las repercusiones… esas noticias son demoledoras. Lo trastocan todo. El imaginario se resquebraja, las creencias se tambalean, las emociones afloran. Siempre nos ha parecido curioso que en los manuales supervivencialistas, en los ensayos sobre el Antropoceno, en las conferencias sobre el cambio climático, en los mítines políticos, salvo raras excepciones,[1] poco se habla de las emociones… a no ser para esgrimir el miedo, o el miedo al miedo. Y sin embargo, la gama de las emociones es mucho más amplia, y su impacto sobre nuestra manera de pensar, de hablar, de ver el futuro o de actuar es fundamental.

Durante o después de una catástrofe, los traumas psicológicos afectan únicamente a un puñado de personas. Por el contrario, las emociones afectan a todo el mundo. No son «opciones» que buen número de hombres olvidaran tomar al nacer, o de las que algunas chicas se sirven para aderezar sus veladas delante de una película de amor… Ejercen una influencia capital sobre nuestros juicios y decisiones, y son uno de los principales desencadenantes de los comportamientos humanos.[2] Modifican nuestra percepción de los riesgos[3] y pueden influir en nuestras preferencias políticas.[4]

Tomar conciencia de que es demasiado tarde para limitar el calentamiento climático «a menos de 2 °C» y que las consecuencias son y serán catastróficas, constatar el descenso masivo de las

poblaciones de animales, o descubrir moléculas tóxicas en la sangre de los bebés, todo esto provoca miedo, ira, tristeza, resignación, culpabilidad, sentimiento de impotencia, además de sacudir los episodios de negación de la realidad en nuestra vida cotidiana.

Están las noticias de los libros y de los periódicos, pero están también las catástrofes mismas, ¡que afectan ya a miles de personas en sus carnes! Inundaciones, sequías, tsunamis, incendios gigantescos, periodos de penuria, zonas muertas en los mares, poblaciones de insectos, pájaros, peces o grandes herbívoros diezmadas, etc. Las catástrofes han provocado ya y siguen provocando daños muy reales y considerables en las personas, las poblaciones o las clases sociales. Acarrean conmociones físicas y psicológicas que vamos a tener que continuar soportando a lo largo del siglo.

Tendremos que forjarnos una moral de acero (o quizá de junco,[5] según la circunstancia) para superar las tormentas que están por venir. Este capítulo explora los aspectos psicológicos de las catástrofes, en especial las reacciones que provocan en nosotros.

VIVIR LAS CATÁSTROFES

Sean naturales, industriales o resultado de actos terroristas, las catástrofes son súbitas, abrumadoras y con frecuencia mortíferas. Matan, hieren, deprimen, hacen enloquecer, entristecen, desesperan, espantan, estresan, anestesian, etc. Representan conmociones enormes para el cuerpo y para el espíritu.

Aumento global del nivel de traumas psíquicos

Después de cada desastre, los medios de comunicación acostumbran a hacer balance de las pérdidas humanas y a evaluar los estragos materiales. Los perjuicios económicos se cifran en millones o en miles de millones de euros o de dólares, y las víctimas se cuentan por

decenas, por centenares o por millares. El huracán Katrina mató en 2005 a 1.836 personas[6] y costó la bagatela de ciento sesenta mil millones de dólares a los contribuyentes norteamericanos,[7] es decir cerca del 1 % del PIB del país. En 2011, en Fukushima, como consecuencia del temblor de tierra y del tsunami, hubo 15.828 muertos, 6.145 heridos, 4.823 desaparecidos y más de un millón de viviendas destruidas.[8] La factura final se calcula en seiscientos veintiséis mil millones de dólares, esto es, el triple de las primeras estimaciones del gobierno japonés.[9]

Este tipo de catástrofes afecta a millones de personas cada año (162 millones en 2005, 330 millones en 2010).[10] En Estados Unidos, por ejemplo, entre el 13 % y el 19 % de los adultos sufren al menos una catástrofe durante su vida.[11] Estas cifras aumentan en todo el mundo, debido al cambio climático y al aumento de la densidad de población.[12]

Aunque el número de muertos sea relativamente bajo con respecto al número de personas afectadas (en 2010, murió un 0,1 % de los 330 millones de personas afectadas), ¿qué sucede con los supervivientes?

Tras estas cifras «frías y secas» se oculta, en efecto, otra realidad, con frecuencia olvidada y sin embargo esencial: las consecuencias psicológicas de una catástrofe son aún más duraderas que los traumas físicos.[13] Su intensidad y su frecuencia no van a dejar de aumentar. Saber comprender, gestionar y tratar este tipo de traumas resulta fundamental para prepararnos para soportar las futuras convulsiones.

Ante un suceso de esta magnitud, las primeras reacciones son el estupor (inhibición), la negación, la acción (salvar a los seres queridos, por ejemplo) o la huida. El shock puede provocar un estado de estrés intenso, y a continuación reacciones más duraderas como ansiedad, irritabilidad, desesperación, apatía, pérdida de autoestima, culpabilidad, depresión, confusión, insomnio, trastornos alimenticios o incluso dificultades para tomar decisiones.

Algunas personas siguen respondiendo al shock inicial mucho tiempo después de pasado el peligro. Cuando la reacción a un trauma

interfiere en la vida cotidiana, los profesionales de la salud mental hablan de «trastorno de estrés postraumático» (TEPT, o PTSD en inglés). Durante las últimas décadas se han llevado a cabo centenares de estudios psiquiátricos sobre esta cuestión,[14] los cuales muestran cómo los síntomas pueden tardar hasta seis meses en aparecer. Ciertos sectores de la sociedad (teniendo en cuenta sus determinantes sociales), entre ellos las mujeres y los niños, son más vulnerables.[15] Advirtamos también que el TEPT no es el único síntoma severo: existen igualmente trastornos graves de depresión, de ansiedad generalizada y de pánico.[16]

Las catástrofes puntuales pueden generar asimismo otros desórdenes graves pero menos visibles. En un reciente estudio en la región de Fukushima, unos investigadores de la Universidad de Harvard han tenido ocasión de comparar por primera vez la salud de una población antes y después de un gran desastre.[17] De su estudio se desprende que, entre los mayores de sesenta y cinco años, la tasa de demencia prácticamente se triplica, sobre todo a causa de la pérdida de los vínculos de vecindad.

Hay perturbaciones graduales que son igualmente eficaces a la hora de trastornar nuestra salud mental. En la URSS, por ejemplo, durante los años setenta, mucho antes de la disolución del estado soviético el 26 de diciembre de 1991 en una «atmósfera extrañamente pacífica, sin disparos de kaláshnikov ni amenazas de misiles»,[18] el país estaba ya en grave decadencia. El conjunto de los países del bloque del Este sufrió las consecuencias de tales colapsos económicos, sociales y políticos.[19] Una generación entera quedó marcada por las grandes fluctuaciones de los recursos disponibles y por la incertidumbre creciente que asomaba a todos los ámbitos de la vida.[20]

Este periodo de desmoronamiento estuvo caracterizado por una aceleración en el descenso de la esperanza de vida. En Rusia, por ejemplo, entre 1992 y 1994, en los hombres bajó más de seis años (de 63,8 a 57,7 años) y en las mujeres más de tres años (de 74,4 a 71,2 años). ¿Las causas? El aumento del estrés, un sistema sanitario en

quiebra, la propagación de enfermedades infecciosas, el incremento de los suicidios, los homicidios y los accidentes de carretera, o el consumo de alcohol excesivo, sobre todo en Rusia, por parte de adolescentes y adultos jóvenes.

La tasa de suicidio en la población masculina en edades comprendidas entre los cincuenta y los sesenta años, que experimentó un brusco aumento a partir de 1992, mostró una gran correlación con el estado de la economía (PIB). En el caso de las mujeres, estaba estrechamente relacionado con el consumo de alcohol. El alcoholismo desempeñó un papel muy relevante en aquel caos social y sanitario, en particular entre las personas que no contaban con un sólido apoyo psicológico por parte de su entorno. El número de homicidios se triplicó entre 1988 y 1994, y todavía hoy se encuentra entre los más elevados del mundo. El 90 % de homicidas son hombres, que con frecuencia cometen tales actos bajo la influencia del alcohol, y el 30 % de sus víctimas son mujeres, que muchas veces también son violadas.

También mortífero y traumatizante, el cambio climático representa una forma de violencia extrema, que muchas veces puede compararse con una situación de guerra, con su ración de ira, de padecimientos, de pérdidas y de dolor, y cuyas víctimas se cuentan por miles. En la India, por ejemplo, en los últimos treinta años el aumento de las temperaturas y las pérdidas agrícolas subsiguientes han provocado una profunda desesperanza… y sesenta mil suicidios.[21] De acuerdo con la proyección de un estudio reciente, un cambio climático descontrolado (de más de 4 °C) podría producir entre nueve mil y cuarenta mil suicidios en Estados Unidos y en México en 2050.[22] Este aumento representaría una alteración en las tasas de suicidio comparable a la inducida por una recesión económica.

Por otra parte, como destaca el editorial de un número especial de la revista de climatología *Nature Climate Change*, se trata de un tema bastante poco estudiado pero en pleno auge: el del sentimiento de pérdida (*loss*), el del duelo, la tristeza y la desesperanza que provocan los cambios graduales en los paisajes y los ecosistemas.[23]

Después de haber vivido algunas «pérdidas ecológicas» (*ecological losses*), una persona puede sentir lo que la investigadora canadiense Ashlee Cunsolo y el australiano Neville R. Ellis llaman la «tristeza ecológica» (*ecological grief*). «La tristeza ecológica es consecuencia natural de la pérdida ecológica, en particular para las personas que viven o trabajan en los entornos naturales, o que mantienen relaciones estrechas con los mismos».[24] Hay dos contextos en los que surge esta tristeza ecológica: la desaparición o la destrucción física (de especies, de medios naturales, de ecosistemas, etc.) y la pérdida de los saberes ligados a estos medios.

En relación con la destrucción física, se trataría por ejemplo de la pérdida de la vivienda o de seres queridos como consecuencia del paso de un huracán,[25] pero también de la lenta degradación del entorno (llamada «violencia lenta»), con frecuencia ignorada al no ser desencadenante de una situación de urgencia.[26] Cunsolo y Ellis ponen el ejemplo de unos agricultores australianos que, al ver cómo el viento desertificaba sus tierras, experimentaban unas reacciones (depresión, ira, ansiedad, incluso dolor físico) proporcionales al «sentimiento de formar parte del territorio y de estar en conexión con él». Nos reencontramos así con el concepto de «solastalgia»,[27] esa ansiedad y esa tristeza ligadas al recuerdo de un lugar (territorio o ecosistema) en el que se ha vivido, y que ha resultado destruido o degradado.[28] Este sentimiento de desolación con frecuencia lo sienten, por ejemplo, los migrantes.

En relación con la pérdida del saber, las catástrofes o los cambios globales destruyen los saberes y usos construidos en torno a un territorio y sus seres vivos, en particular entre culturas y poblaciones que mantienen vínculos estrechos con el mundo natural. Resulta de ello una pérdida de identidad, y por consiguiente profundos sentimientos de pesar.[29] Tal es el caso de los granjeros australianos estudiados por Ellis, que ya no son capaces de prever las estaciones, ni de transmitir este saber, y que, como resultado, se inquietan por el futuro de sus familias. Lo mismo sucede entre los inuit, que han

perdido la capacidad para viajar sobre el hielo en busca de alimento a los lugares antaño habituales. Las viejas generaciones «ya no confían en su saber»,[30] y sufren por no haber podido defender un territorio que estaba bajo su responsabilidad. Se sienten así acosados por sentimientos de vergüenza, culpabilidad e impotencia.

La inmersión en el Antropoceno no hará sino acentuar este sentimiento de tristeza ecológica. Ausente por completo hasta ahora de los discursos científicos o políticos sobre el cambio climático, esta noción sigue siendo difícil de abordar públicamente.[31] Llegar a reconocerla señala un primer paso, como apunta el filósofo Clive Hamilton. Es la primera etapa hacia el reconocimiento de un vínculo fundamental entre nosotros y la biosfera, vínculo que debemos identificar, aceptar y cuidar. Sentir tristeza después de una catástrofe es no solo signo de buena salud mental, sino también la señal de un profundo arraigo a la tierra.

No hay que considerar a los científicos excluidos de estos afectos. Quienes se interesan por las causas y las consecuencias de las catástrofes (terrorismo, conflictos armados, genocidios, migraciones, cambio climático, desastres naturales, etc.) trabajan regularmente con un objeto de investigación traumatizante, pero no están preparados para las consecuencias psicológicas.

El profesor Dale Dominey-Howes, miembro del grupo de investigación sobre riesgos naturales de la Universidad de Sídney, describe muy bien las conmociones sufridas por estos investigadores, ya sea tras el contacto sobre el terreno y con los testimonios de los supervivientes, ya sea, de manera indirecta, a partir de las experiencias de colegas que han vivido el mismo género de traumas.[32] Aconseja por tanto supervisar el estado emocional de los científicos y alerta a sus colegas en torno a este riesgo, tan poco documentado. Las supervisiones conciernen por supuesto a todo el mundo, como nos recuerda la psicóloga Émilie Hermant:

> Finalmente, quiero reiterar que la vida en la civilización industrial es intrínsecamente traumatizante. Por supuesto que hay entre nosotros miles de veteranos que sufren de

trastorno de estrés postraumático, pero nunca he conocido a una sola persona que no cargara de una forma u otra con algún tipo de trauma sobre sus hombros. ¿Debo recordaros que el trauma del colapso despertará a buen seguro traumas del pasado que lleváis ya en el cuerpo, a menos que encontréis ahora la manera de hacerles frente?[33]

Tempestades de emociones presentes y por llegar

No solo hay traumas por gestionar. El Antropoceno es también una copiosa fuente de las llamadas «emociones negativas», que nuestra cultura a menudo nos alienta a descuidar, sobre todo para que no sean un estorbo para nuestra mente racionalista, encargada de hallar «soluciones». La aceleración del deterioro general nos promete sin embargo un diluvio creciente de tales emociones, que habrá que ser capaces de asimilar. No obstante, si bien el papel de las emociones es fundamental en nuestra relación con el cambio climático, las investigaciones ponen de relieve una gran complejidad (debida sobre todo a la diversidad de las emociones y las culturas) en la percepción que los seres humanos tienen del cambio climático y en su motivación a la hora de pasar a la acción. Este campo de investigación está en plena efervescencia.

La tristeza se presenta cuando perdemos lo que amamos. Los jardines de nuestra infancia, las golondrinas de nuestros campos, los orangutanes y los bosques primigenios, las orcas, los tiburones y los mares limpios, los glaciares de nuestras montañas y la banquisa ártica… la letanía no tiene visos de menguar. Cuando esta tristeza crece hasta el punto de percibirse como infinita, deriva en desesperación, por no decir en nihilismo.[34]

La ira (y a veces la violencia, aunque no hay que confundirlas) surge para marcar la defensa de un territorio o de una identidad atacada o violada. Pero es también una forma de expresión de la tristeza y del sufrimiento, y sobre todo la prueba de una gran sensibilidad a la injusticia. La ira puede ser signo también de una voluntad, de una rabia de vivir, e incluso de vivir juntos. Una de las

autoras del informe del Club de Roma, Donella Meadows, señalaba con acierto: «Con una ira reprimida a medias, tiendo a perder el equilibrio y hacer algo fruto de la impetuosidad y la ignorancia. Pero una ira sentida muy adentro, asimilada y familiar, puede motivarme y llevarme a un compromiso de por vida por mejorar las cosas».[35]

También el miedo es ambiguo. Es muy común cuando llegamos a imaginar a nuestra propia familia viviendo en un mundo caótico en que faltan el agua potable o las medicinas (lo cual, dicho sea de paso, es el caso en muchas regiones del mundo). Mientras que el miedo representa más bien una reacción animal, puntual y explosiva, al estilo de una presa ante un depredador, la ansiedad y la angustia son mucho más solapadas y latentes. Nos paralizan en situaciones en que deberíamos actuar. Algunos autores distinguen también el miedo, que prepara para un peligro inmediato, de la *preocupación* (*worry*), vinculada con problemas a largo plazo (salud, carrera profesional, familia, etc.) y que puede actuar como una motivación para abordarlos.[36] Finalmente, hay miedos colectivos, heredados de la historia y de nuestra memoria común: el miedo a la carencia, a la violencia de los demás, a las ideologías o a las religiones.[37] Sea como fuere, aunque en un primer momento el miedo nos ayude a percibir una situación de alarma, en términos generales se revela contraproducente a la hora de pasar a la acción. Peor aún, cuando lleva aparejados sentimientos de impotencia y vulnerabilidad, conduce a la negación, la parálisis y la anestesia.[38]

Numerosos individuos experimentan dificultades para expresar sus emociones, por miedo a sufrir (dejarse llevar por algo que los sobrepasa), por miedo a desesperarse (y no poder encontrar ya una razón para vivir), por miedo a parecer enfermizo ante los demás (hay que mostrarse «positivo», lo exige la norma), por miedo a parecer ignorante o poco creíble frente a expertos «objetivos», por miedo a provocar desazón en los demás o por miedo a pasar por alguien débil que no controla sus emociones.[39] Así, para el activista Derrick Jensen, «muchas personas tienen miedo a sentir desesperación. Temen que si

se permiten percibir lo desesperado de nuestra situación, ya van a sentirse siempre desgraciadas. Olvidan que es posible sentir varias cosas al mismo tiempo. Yo estoy lleno de rabia, de pesar, de alegría, de amor, de odio, de desesperación, de felicidad, de satisfacción, de insatisfacción, y de otros mil sentimientos. Olvidan también que la desesperación es una respuesta perfectamente apropiada ante una situación desesperada».[40]

En términos globales, muchos estudios muestran que los afectos llamados «positivos» (esperanza, alegría, compasión, etc.) favorecen el bienestar, el sentimiento de realización, el paso a la acción, el desarrollo de redes y competencias, los vínculos con los demás y con la naturaleza, etc., por lo que son indispensables para capear las tempestades.[41] Es necesario cultivarlos.

En este sentido, tampoco hay que rehuir los afectos llamados «negativos» (miedo, ira, tristeza, desesperación, etc.), sino que hay que acogerlos con el fin de poder superarlos y ponerse en movimiento (no hay que quedarse estancado mucho tiempo en ellos). Son, en definitiva, la respuesta lógica y sana de un ser humano que asiste a la destrucción de aquello que le importa. Tendemos con demasiada frecuencia a rechazar estas emociones negativas, a desconfiar de ellas, a tomarlas por malas consejeras. En realidad nos ayudan a mantenernos en estado de alerta y a buscar información[42] (fase fundamental antes de pasar a la acción), a afinar nuestra percepción de los riesgos[43] y a transformar la indiferencia en prioridad.[44]

La cuestión va más lejos. Desde hace más de cuarenta años, la activista medioambiental y ecopsicóloga Joanna Macy constata que dejar de ocultarse los hechos, de reprimirse en la expresión de nuestras verdades, compartir en el seno de un colectivo benevolente y sólido todo lo que uno siente, genera una recarga de energía y una especie de liberación de entusiasmo que conduce a la alegría.

Es interesante comprobar igualmente cómo también los científicos se ven afectados por esta tendencia a evitar los sentimientos llamados «negativos». A quienes estudian el cambio climático o la destrucción

de la biodiversidad los aflige severamente la desesperación, pero se prohíben a sí mismos mostrarlo en público, ya sea por reserva, ya por un prurito de objetividad, con la voluntad de generar a toda costa un discurso desapasionado.[45]

Así, hace unos diez años el filósofo Clive Hamilton analizaba esta neutralidad de los científicos.

> Tras su aparente distanciamiento científico, [en los climatólogos se delata] un estado de pánico apenas velado. Ninguno de ellos quiere manifestar públicamente aquello que revela la climatología: ya no estamos a tiempo de evitar un calentamiento climático que provocará, a lo largo del siglo XXI, una transformación radical del mundo, que lo convertirá en un lugar bastante más hostil y bastante menos favorable para el desarrollo de la vida.[46]

Como señala el editorial de la revista *Nature Climate Change*, se estudia más el cambio climático que la salud mental de los investigadores cuyo ámbito de investigación se ocupa de las catástrofes y los cambios globales,[47] cuando diariamente se ven inmersos en un cúmulo de información ansiógena y expuestos a la negación, la apatía, por no decir la hostilidad del gran público. ¡Un cóctel perfecto para la depresión!

Y lo que es peor, lógicamente son más sensibles a la problemática medioambiental que la media de la población,[48] lo cual los expone a un mayor número de decepciones y de emociones negativas, cuando la cultura de su profesión les exige no expresarlas y permanecer lo más neutros posible. El lugar mismo que ocupan los investigadores, en primera línea de las malas noticias, redunda en su desgaste. Camille Parmesan, por ejemplo, investigadora especializada en los efectos del clima sobre la biodiversidad, corredactora además de los informes del IPCC (Grupo Intergubernamental de Expertos sobre el Cambio Climático), se declaró públicamente «en estado de depresión profesional», aunque, precisa hoy, más a causa de las políticas medioambientales que de la ciencia, añadiendo que hace quince años había «entrado en pánico» al descubrir que la tundra iba a fundirse y a liberar así grandes cantidades de gases de efecto invernadero.[49]

Si bien este campo de estudio es todavía embrionario, la comunidad científica ha tomado por fin conciencia de su importancia. Tal como lo resume la psicóloga Susan Clayton, «la investigación debería buscar estrategias para ayudar [a los investigadores] a hacer frente a sus emociones. Su motivación y su capacitación son importantes para todos nosotros».[50]

La historiadora de las ciencias Naomi Oreskes ha mostrado de qué modo esta cultura de la indiferencia fingida ha llevado a los climatólogos a transmitir una versión subestimada de los peligros climáticos,[51] y sostiene por consiguiente que los científicos deberían expresar más sus inquietudes.[52]

Hoy las cosas comienzan por fin a cambiar, para empezar desde el ámbito de las ciencias humanas. La filósofa Sabine Roeser preconiza sin dudarlo la exteriorización de las «emociones morales»: la solicitud (*care*), la compasión, el altruismo; y también, en menor medida, de emociones tales como la inquietud o el miedo. Para ella, las emociones constituyen «el eslabón perdido para una comunicación eficaz».[53] ¡Hay que expresarlas!

Porque, ¿cómo no sentirse conmovido cuando un climatólogo no puede ya contener las lágrimas, de pura aprensión e impotencia? Para nosotros, este tipo de mensaje es bastante más impactante que la simple lectura de un resumen (frío) de los informes del IPCC, destinados a quienes ocupan los puestos de decisión. Todo ello entra perfectamente en resonancia con nuestra propia experiencia de colapsólogos, y con la derivada de nuestra interrelación con el público. Pues, tal como lo resume Oreskes: «¿Cómo podríamos transmitir el mensaje de peligro sin añadir ningún énfasis emocional? ¿Cómo puedes decirle a alguien que él o ella debería sentirse inquieto cuando tú no pareces estarlo?».[54]

EL ANUNCIO DE MALAS NOTICIAS

Hay dos categorías de malas noticias: las referidas a una catástrofe que ya ha tenido lugar (la muerte de un ser querido, la pérdida de la casa, un accidente de avión, etc.) y las concernientes a hechos que aún no han sucedido. El anuncio del desplome de la población de aves pertenece a la primera categoría. El anuncio (o la toma de conciencia) de un probable colapso de nuestra civilización se integra en la segunda. Tales discursos pueden provocar, por sí solos, otro tipo de colapso, el de nuestro mundo interior.

Si hay un campo en el que las personas recibimos noticias terribles, es el de la salud.[55] Seguramente tenemos unas cuantas enseñanzas por sacar de las experiencias en este terreno, tanto por el lado de los médicos y del personal sanitario, como por el de los pacientes y sus allegados.

El anuncio de una ausencia de porvenir

En 2013, el filósofo australiano Clive Hamilton describía su «instante de revelación». No se trató de una toma de conciencia (pues sabía mucho del tema), sino de una toma de emoción. La conmoción había pasado de la cabeza al corazón, y el cuerpo se activó.

> Durante unos años pude calibrar el abismo existente entre las acciones que reclamaban los científicos y aquello que las instituciones políticas tenían capacidad para emprender… Un abismo que era probablemente insalvable. Pero, emocionalmente, yo no podía aceptar lo que esto realmente significaba para el porvenir del mundo. No fue hasta septiembre de 2008, después de haber leído un buen número de libros, informes y artículos científicos recientes, cuando finalmente acepté cambiar de mentalidad y asumir el hecho de que, simplemente, no íbamos a poder actuar en la medida que la urgencia de la situación requería. […] Por una parte, me sentí aliviado: aliviado al admitir por fin aquello que mi mente racional no había dejado de decirme; aliviado de no tener que seguir malgastando mi energía en falsas esperanzas; y aliviado por poder expresar un poco mi ira hacia los políticos, los dirigentes empresariales y los escépticos frente al cambio climático, quienes son en gran medida responsables del retraso irrecuperable en las acciones contra el calentamiento global. Pero, por otra parte, el hecho de reconocer la verdad me sumió en un estado de desasosiego que duró casi tanto tiempo como la escritura de este libro.[56]

Para Cunsolo y Ellis, hay un tercer tipo de tristeza ecológica, vinculada con la pérdida de un futuro anticipado.[57] Ya sea puntual o crónica, tiene que ver con el cambio de las representaciones que nos hacemos con respecto al porvenir (o a la ausencia del mismo), y afecta sobre todo a los jóvenes. Se asemeja a lo algunos han llamado síndrome de estrés *pretraumático*, esto es, el conjunto de consecuencias psicológicas derivadas de vivir con miedo al futuro.[58]

Pueden padecerse estos efectos deletéreos de ausencia de porvenir como consecuencia de anuncios de catástrofes climáticas o del colapso de los ecosistemas. En medicina, el pronóstico de una enfermedad incurable, sea mortal o no, provoca los mismos efectos.

La enfermedad de Huntington es una enfermedad genética degenerativa rara e incurable, cuyos síntomas severos, que aparecen en general en torno a los cuarenta años, pueden llevar rápidamente a la muerte.

Cuando le comunicaron a Émilie que estaba afectada por esta enfermedad, fue presa de estupor. Aún no tenía cuarenta años y no padecía ningún síntoma. Simplemente, el test genético señalaba una cifra, una certeza. «Me vi de pronto, de la manera más brutal, en el núcleo mismo de la soledad, un núcleo blanco y silencioso, como si estuviera súbita y radicalmente fuera del mundo… El más mínimo pensamiento, el más mínimo concepto, quedan pulverizados por la absoluta pureza de esa soledad».[59]

A continuación, durante meses, se dio una negativa a creerlo, la «travesía del desierto», con la idea del suicidio como último acto de resistencia o de libertad. Estaba también la ira contra las instituciones sanitarias que habían implantado un test tan violento, sin una seguridad detrás, sin preocuparse por estar a la altura de las circunstancia. «Los médicos que me trataron estaban horrorizados y fascinados a la vez por lo que estaban haciendo conmigo. Y desde esta extraña posición, no fueron capaces de ofrecerme nada más que una estereotipia deprimente y corrosiva». Recuerda las frases de los médicos: «Su vida es como una moneda que se tira a cara o cruz. Va a

ser terrible para sus seres queridos. No existe tratamiento. De momento está usted muy bien, y cuando las cosas se pongan mal, vendrá aquí para trabajar con nosotros en su minusvalía; ¿su proyecto de adoptar un niño? (gestos entre la lamentación y la consternación)».[60]

Émilie las llama «fórmulas trágicas» que «actúan como la podredumbre y reducen las multiplicidades contenidas en el porvenir en un acontecer estrecho, monolítico, plano, enfermo ciertamente, y que impide al pensamiento hacer su trabajo, no de duelo, sino todo lo contrario, de invención».[61]

Este efecto inhibidor y reductor del porvenir suele describirse también como una primera etapa que sienten quienes se hunden en el colapso de forma solitaria. Si la persona que cae en esta fase se convierte a su vez en mensajera del colapso, antes de haber podido metabolizar la noticia, corre el riesgo de caer también ella en las «fórmulas trágicas»: «Es que no lo comprendes, ya no podemos tener hijos, ¡todo se viene abajo!».

El colectivo Dingdingdong, impulsado inicialmente por Émilie, se constituyó en torno a personas vinculadas con la enfermedad de Huntington: enfermos y futuros enfermos, allegados, sanitarios y también filósofos, como Isabelle Stengers y Vinciane Despret. La intención que mueve a este colectivo es la de mejorar la situación de las personas afectadas por la aparición de esta enfermedad.[62]

Lo que dice el test genético está referido al futuro de la persona. No es un diagnóstico del estado de salud *presente*, sino una información sobre un estado futuro, pero tiene la potestad de hacer enfermar a las personas, que resultan «infectadas por una información abstracta y al mismo tiempo desesperante».[63]

Al igual que el test de la enfermedad de Huntington, la noticia de un posible colapso de la civilización puede ser vivida en soledad, con el único contacto de un libro o de la pantalla del ordenador. Es una situación estresante de la que a veces es difícil salir, sobre todo cuando el entorno inmediato no es receptivo, lo cual no es nada excepcional,

dicho sea de paso, en una sociedad en la que expresar los sentimientos fuera de la esfera privada es un tabú tan grande. Sin embargo, aunque estas personas se sientan solas frente a la finitud y a la noticia, pueden muy bien rápida y espontáneamente compartir esta vivencia. Lo cual es deseable.

A diferencia de una medida fiable y objetiva, es imposible demostrar con certeza que vaya a producirse un colapso, más aún prever con precisión la aparición de los síntomas.

No obstante, los dos anuncios tienen en común su poder de impacto. A pesar de la incerteza, una persona puede estar íntimamente muy convencida de la inminencia y de la gravedad de un colapso. Como en el caso del test genético, esta creencia se convierte entonces en una temible «máquina constructora del destino», por retomar la expresión del colectivo Dingdingdong. Peor aún, al considerar estas cuestiones como momentos precisos, como destinos finales, la enfermedad incurable y el colapso ejercen un formidable poder de atracción. Para la filósofa de las ciencias Katrin Solhdju, citada por el colectivo, «el problema no es el final de esta historia (que todo mortal comparte), sino el trayecto al que arrastra tan poderosamente a quienes afecta».[64]

Para el colectivo Dingdingdong, las «revelaciones no nos informan de nada, al contrario: nos transforman. Pueden tanto enfermarnos como curarnos, todo depende de lo que hagamos con ellas. Este test tanto puede una revelación como una maldición».[65]

«¿Cómo impedir que este conocimiento se convierta en un veneno?»[66] Tras el estupor inicial, ¿cómo volver a ser actor y creador de la propia vida?

La propuesta del colectivo —al que nos sumamos para la cuestión del colapso— es crear una cultura más «positiva» de la enfermedad, sobre la base de experiencias y de conocimientos concretos, y no de miedos y conocimientos abstractos. «No ha sido tan complicado elaborar el antídoto. Consiste en una lenta y progresiva reinyección de

todo aquello que había sido corroído por el test: la duda, la indeterminación, la vacilación, el quizá, las posibilidades, el tanteo».[67]

Podemos obtener tres lecciones de este paralelismo con la enfermedad. La primera es la de dejar de «pelearse con la enfermedad», pues no aporta mucho de constructivo. Por el contrario, la experiencia enseña más bien a aprender a bailar con la enfermedad, como con la muerte o con nuestras sombras. Y Émilie añade al respecto un punto importante (que describimos de acuerdo con nuestra trayectoria en el capítulo 7): «La capacidad para elaborar el antídoto del que hablo depende para mí de una sola cosa: la propia postura de humildad frente a la enfermedad, una humildad *a priori*».[68]

La segunda lección es que no podemos proclamar que «está todo perdido» (y menos sin precisar qué es «todo»). Los «usuarios» de la enfermedad (enfermos, allegados, cuidadores y personas afectadas) han aprendido a adoptar una «postura pragmática (seguir las enseñanzas de esta experiencia) antes que determinista (saber por anticipado lo que va a pasar)»,[69] simplemente para protegerse contra el tipo de situación siguiente: nada más darle a un hombre la noticia de su enfermedad, el médico le dice a su esposa que «está acabado». Al cabo de quince días, el médico se sorprende al verla con siete kilos menos. Ella le explica que ha adelgazado desde que él le anunciara que su marido estaba «acabado». Este responde entonces: «No se lo tome así, ¡la cosa puede tardar veinticinco años!».[70]

La tercera lección es que, después de los dos tipos de anuncio, hay que recuperar la confianza en sí mismo para crear, explorar y compartir experiencias. «No recurrir a una energía de la desesperación en solitario, sino optar por una emulación colectiva».[71]

¿Cómo anunciar las malas noticias?

Antes de abordar el punto de vista de los médicos, hay que preguntarse si los pacientes realmente quieren saber. Dependerá de la

enfermedad, pero en general la respuesta es «sí». Según una decena de estudios, entre el 96 % y el 98 % de los pacientes norteamericanos y europeos prefieren que sus médicos les comuniquen clara y sinceramente las malas noticias, aunque se trate de un cáncer.[72]

Con respecto al colapso, es harina de otro costal. Ciertamente, las personas que acuden para asistir a una conferencia de colapsología también quieren saber. Puede que salgan abatidas o quizás aliviadas. Pero cuando deseamos transmitir este mensaje *fuera de este marco*, los desengaños y malentendidos suelen ser frecuentes. En general, la gente no quiere saber, rechazan creer en ello y toman a su interlocutor por depresivo, irracional o aguafiestas.

¿Y desde el punto de vista de los médicos? Al margen del temible test de la enfermedad de Huntington, ¿cómo hacen los médicos para anunciar las malas noticias? ¿Pueden servirnos de inspiración a la hora de hablar de las catástrofes globales?

En un artículo que se remonta a 1984, el oncólogo Robert Buckman fue uno de los primeros en plantear el problema de las malas noticias desde el punto de vista de los cuidadores. Su definición de mala noticia se ajusta bastante bien a la cuestión del colapso: «Toda información susceptible de modificar de forma drástica el punto de vista de un paciente con respecto a su futuro».[73]

Para los médicos, la tarea es difícil y delicada. Está en primer lugar el miedo a ser culpabilizado o juzgado negativamente, a dejar traslucir las propias emociones, a desencadenar una reacción incontrolable; miedo también a la propia muerte, o a no poder proponer soluciones a su interlocutor.[74] Para algunos, representa una carga en términos de responsabilidad (cómo ser sincero con los pacientes y cómo tratar de forma apropiada sus legítimas emociones),[75] así como un factor de estrés suplementario, sobre todo si el paciente es joven y su pronóstico reservado.[76] Miedos que encontramos también en aquellas y aquellos que quieren poder hablar de colapso a sus allegados, más aún si estos tienen niños.

Durante mucho tiempo, los médicos no han recibido formación en torno a estas cuestiones. La mayor parte de ellos lo llevaban mal y cometían errores que causaban sufrimiento en sus pacientes. Como hemos visto, un enfoque insensible de la noticia aumenta la confusión, el dolor o la ira de los pacientes, y puede tener un impacto duradero en sus capacidades de curación. Y a la inversa, si la noticia está bien comunicada, puede contribuir a su comprensión, a su aceptación, así como a la actuación con respecto a ella.

Del estudio de estas notificaciones se desprenden diversos resultados. En primer lugar, los pacientes consideran a sus médicos como una de sus más importantes fuentes de apoyo psicológico. Por tanto, es crucial que estos últimos respondan de manera empática a sus reacciones emocionales: mantener una postura de calidez y de humanidad, utilizar expresiones de apoyo para aliviar la angustia emocional y permitir a los pacientes expresar sus sentimientos.[77] Esta empatía reduce el aislamiento, transmite solidaridad y «valida» los sentimientos o los pensamientos de los pacientes como normales y previsibles.[78]

En segundo lugar, en sus explicaciones, los médicos deben velar por encontrar un justo equilibrio entre esperanza y sinceridad. ¡Una competencia importante que concierne también a los colapsólogos! La dificultad radica en inspirar esperanza (o más bien no perder la esperanza hasta el final) diciendo la verdad.[79]

En tercer lugar, es indispensable un discurso claro y pedagógico (y práctico). Es aconsejable ser juicioso a la hora de elegir las palabras por parte de los médicos, evitar la jerga facultativa y presentar pruebas tangibles en caso de necesidad. Las noticias deben comunicarse con suavidad, pero de forma directa, clara, sin rodeos ni eufemismos. La utilización, por ejemplo, de expresiones como «ha muerto» o «ha fallecido» es preferible a la de «ha partido» o «ya no está con nosotros».[80]

Lo importante es implicarse en la seguridad de las personas afectadas, sin recurrir a soluciones hechas, a fórmulas milagrosas o a

generalizaciones. Los ecologistas y los periodistas (pero también los cargos electos) ganarían bastante inspirándose en la experiencia de los médicos. Hablar de colapso es estresante para las personas que dan las informaciones… y para quienes las reciben. Es indispensable aprender el arte de dar y recibir malas noticias. Porque podemos estar seguros de que no harán más que multiplicarse.

La necesidad es la misma para los ecólogos y los climatólogos. En 2015 se publicaba un informe del Tyndall Centre for Climate Change Research (de Gran Bretaña) titulado: «El desafío de comunicar mensajes climáticos ingratos».[81] Concluía diciendo que «las implicaciones emocionales y psicológicas [deben] reconocerse y tratarse con sensibilidad»; lo cual no siempre es así en las comunicaciones científicas. Es más, los autores preconizaban también lo mismo que acabamos de ver en el caso de los médicos: veracidad y lucidez. «En lugar de poner de relieve una serie de impactos cuya gravedad es incierta, es más eficaz decir: "Existe la probabilidad de un futuro terrible, que no podemos excluir"».[82]

Algunos científicos están en posesión de conocimientos altamente tóxicos, por lo que tienen una gran responsabilidad. Para informar al mayor número de personas posible, deben aprender a encontrar el enfoque que contenga un máximo de antídotos. Más allá de la racionalidad científica, el anuncio de una mala noticia es también una cuestión emocional, ética, filosófica e incluso artística. No es privativa de los investigadores académicos. Es por tanto indispensable tender puentes entre los especialistas de las disciplinas científicas implicadas, pero también con las demás dimensiones, y a partir de esta transdisciplinariedad crear, por qué no, colectivos de personas a las que afecten las catástrofes globales, *usuarios del colapso* (colapsonautas), para que el papel transformador de las noticias pueda tomar el mando sobre el estupor.

II

RECOBRAR EL SENTIDO

Es momento de poner un matiz al capítulo anterior. Hay un ángulo muerto del que pocos investigadores hablan: de entre las personas que escapan a una catástrofe, buen número de ellas se reponen muy bien de sus traumas, e incluso muchas no los sufren. Estas personas hacen gala de recursos sorprendentes a la hora de reanudar su vida tras un desastre o después de haber sufrido un trauma. Recobran con naturalidad el equilibrio psicológico en apenas unas semanas o en pocos meses después de una catástrofe.

LA RESILIENCIA POSCATÁSTROFE

No se trata de negar la gravedad de lo que les sucede a ciertas víctimas, sino de constatar, como lo hace George Bonanno, profesor de psicología clínica en la Universidad de Columbia (Estados Unidos), cómo la proporción de personas traumatizadas raramente sobrepasa el 30 % de entre los supervivientes.[1] Dicho de otra forma, más del 70 % de las víctimas son resilientes.[2]

Dos cuestiones vienen enseguida a la mente: ¿cómo consiguen estos supervivientes ser tan resilientes? Y sobre todo, ¿cómo inspirarse en su ejemplo en la atención de las personas traumatizadas?[3]

Volver a la vida

Según un estudio publicado en 2010 por el equipo de Bonanno, hay varios parámetros que influyen en la resiliencia de las personas: la *proximidad* con el lugar de la catástrofe (cuanta más proximidad, menos resiliencia); el *género* (en algunos estudios, las mujeres desarrollaban menor resiliencia que los hombres, ya que su vivencia había sido más traumatizante); la *edad* (los jóvenes pueden desarrollar más síntomas, pero por término medio son más resilientes); los *recursos financieros* (los más pobres claramente sufren más, y esto es válido tanto si se refiere a clases sociales como a los diferentes países); la *preparación*, o la circunstancia de haber sufrido ya una catástrofe análoga (que proporcionaría una especie de «vacunación»); la *personalidad* (lo cual incluye factores genéticos); el *acceso a información tranquilizadora* (los medios de comunicación y el gobierno pueden ejercer un papel positivo o negativo según su tratamiento del miedo).[4]

A la hora de prepararse para las catástrofes, las prácticas religiosas o espirituales,[5] así como la práctica de la conciencia plena (*mindfulness*), que se ha revelado muy eficaz,[6] son importantes porque reducen la ansiedad al favorecer las relaciones altruistas y la voluntad de compartir, y al otorgar sentido a los acontecimientos de la vida.

Está bien comprobado, en definitiva, que el parámetro más importante de resiliencia (desde los primeros minutos tras el drama) es la proximidad y la bondad de las personas allegadas (o desconocidas), que ayudan a superar miedos, dispensan atenciones y aportan toques de alegría y optimismo.

Los sociólogos de las catástrofes han mostrado cómo la mayoría de los desastres naturales provocaban un aumento notable de conductas de ayuda mutua espontánea, tanto entre vecinos como entre desconocidos, y otros actos prosociales.[7] Con todo, la frecuencia, la espontaneidad y la calidad de estos gestos prosociales dependen de la calidad de la red social *antes* de la catástrofe, y también del hecho de que tal red no se haya derrumbado durante la catástrofe.

Los vínculos informales, en particular los de vecindad, desempeñan con frecuencia el papel de primeros auxilios. Después del terremoto, el tsunami y los accidentes nucleares de marzo de 2011 en Japón, los supervivientes mencionaron cómo numerosas personas ancianas o incapacitadas se habían salvado gracias a la ayuda de vecinos, amigos y familiares. Este apoyo adopta también la forma de consejos, consuelo emocional y psicológico, ayuda financiera o cooperación en la realización de las tareas inmediatas.[8]

Así, lo que mejor predice la resiliencia de una población no es la intensidad de los daños, la densidad de población o el capital económico, sino el *capital social*.[9] Con un pequeño detalle, y es que hay que distinguir entre el apoyo *recibido* y el apoyo *percibido*. Sorprendentemente, este último tiene una correlación bastante mayor con una remisión de los síntomas que el primero, es incluso uno de los factores más claros de resiliencia poscatástrofe.[10]

Tras el fracaso en la gestión del terremoto de L'Aquila, en Italia, el 6 de abril de 2009, algunos investigadores pusieron el foco sobre lo que ellos llamaban resiliencia comunitaria: «Habría que prestar una mayor atención a la comprensión, el reconocimiento y el refuerzo de las capacidades de las comunidades locales y de los procesos sociales resilientes que espontáneamente ponen en marcha para hacer frente al impacto social y económico de las crisis».[11]

Para resumir, una preparación colectiva para las catástrofes necesita dos ingredientes: la puesta en práctica de una red de profesionales para tratar a las personas traumatizadas (*recovery*) y la aceptación de que las demás irán espontáneamente hacia la autocuración, la ayuda mutua y la autogestión (*resilience*). Este último punto no impide el favorecimiento de condiciones para que tales cualidades se expresen más fácilmente.

Hay que señalar también un fenómeno verdaderamente notable. En los años noventa, los investigadores Richard Tedeschi y Lawrence Calhoun, de la Universidad de Carolina del Norte (Estados Unidos), advirtieron cambios muy positivos en un grupo de personas

traumatizadas: una mayor alegría de vivir, un nuevo sentido a sus vidas, una mejor relación con los demás e incluso… un mayor número de embarazos.[12] Es bien conocido el hecho de que las crisis pueden destruirnos, pero también hacernos crecer. Lo novedoso de este caso es el descubrimiento y la medición, por parte de los psiquiatras, psicólogos, trabajadores sociales y especialistas en la gestión de catástrofes, de lo que ellos llaman *crecimiento postraumático*. El escritor y antiguo bróker Nassim Nicholas Taleb lo llama *antifragilidad*: los organismos vivos, cuando se enfrentan a ciertos tipos de convulsión, no se conforman con recuperarse, sino que se hacen más fuertes.

Por supuesto, todo esto hay que matizarlo. Así como en una situación competitiva están las personas mejor armadas que siempre salen adelante y las peor armadas que no la soportan y no hacen sino sufrir, de forma similar, en una catástrofe, las más resilientes son capaces de convertirla fácilmente en una oportunidad o incluso en una fuerza de cambio, mientras que las más vulnerables asumen un mero papel de víctima, y quizá no consigan remontar nunca.

Anticipar

Antes de las catástrofes, todo el trabajo se circunscribe a mantener o regenerar vínculos sociales activos y frecuentes. En el seno de las comunidades (vecindario, familia, barrio, ecoaldea, etc.), el desafío consiste en aprender a cultivar relaciones de reciprocidad y de confianza, así como a crear normas de asistencia mutua. Una vez instauradas estas normas, será más fácil que se den comportamientos guiados por la mentalidad de compartir, conductas de ayuda recíproca, de solidaridad y de altruismo, *durante y después* de un acontecimiento traumático.[13]

Después de la catástrofe, estos vínculos permiten a las víctimas dar a conocer mejor sus necesidades, lo cual evita exilios y acelera los

esfuerzos de reconstrucción.[14]

A contrario, las experiencias de desarraigo, de realojamiento, de desplazamiento, de migraciones, de haber vivido en campos de refugiados, redundan en la fragmentación de los vínculos sociales y en la fragilidad de los individuos. Así pues, todo cuanto favorezca el apego a un territorio (vínculos sociales incluidos), ¡bienvenido sea! Y si hay que emigrar, no dudemos en seguir las recomendaciones de un informe de 2014 de la Asociación Americana de Psicología sobre las consecuencias del cambio climático:[15] en los kits de supervivencia para casos de urgencia, además de alimentos, agua y medicinas, los expertos aconsejan velar también por la salud psicológica y no olvidar añadir «artículos religiosos o espirituales, imágenes, mantas y juguetes para los niños [...], entretenimiento en forma de libros o juegos, y papel y lápiz para poner por escrito las informaciones importantes».

En tal caso, ¿por qué no pensar en desarrollar capacidades contra la fragilidad a través del contacto directo con catástrofes reales, participando en misiones de ayuda humanitaria y acogida, o en iniciativas de reconstrucción? Cuando vemos a otras personas heridas, nuestro cerebro reacciona como si nosotros mismos estuviéramos también heridos.[16] Esta reacción espontánea es aún más fuerte por el hecho de tener ya traumas grabados en nuestra «memoria autobiográfica» y haber desarrollado la capacidad de ponernos conscientemente en el lugar del otro («mentalización»).[17]

Vivir y bailar con las sombras

La aflicción, el dolor, la muerte y el duelo son facetas importantes de nuestra realidad humana, constituyen pilares de la vida en grupo. Sin embargo, nuestra sociedad demuestra cierta fobia al respecto. Es corriente esconderlas debajo de la alfombra, no querer importunar a los demás con tales cosas y evitar expresarlas en público (recordaremos ese momento, tan emotivo pero incómodo para

algunos, de las lágrimas del representante de Tuvalu en la cumbre sobre el clima de 2009 en Copenhague).

Puesto que es probable que nos veamos en la situación de tener que frecuentar cada vez estas zonas de penumbra, ¡mejor que las dominemos lo antes posible! La presente sección es una invitación a sumergirnos en los rincones oscuros del alma y a descubrir en ellos su poder salvador.

La aflicción como vínculo

La aflicción está presente por doquier: por la muerte de un familiar, de un niño, de un compañero, por el suicidio de una amiga, por el final de una relación de pareja, por el cáncer de una hermana, por los problemas con el alcohol de un adolescente, por la violencia de un padre, por los padecimientos de un soldado que vuelve de la guerra, de una familia que ha perdido a uno de los suyos en un atentado; ante las grandes rupturas de la vida, como un cambio de trabajo, una mudanza o un desplazamiento forzoso; por un accidente grave, o finalmente por la locura del mundo.

La aflicción es algo más que la reacción natural ante una pérdida, es una *iniciación* a la pérdida, a la transitoriedad del mundo. Aquello que queríamos ser, ya no es posible. Lo que estaba ya no está.

Para la ecopsicóloga Joanna Macy, «como sociedad, nos encontramos sin saber qué hacer entre el sentimiento de un apocalipsis inminente y el miedo a reconocerlo. Y por esto por lo que estamos confusos y nuestra capacidad de respuesta bloqueada».[18]

El psicoterapeuta y autor estadounidense Francis Weller acompaña desde hace años a personas por los caminos de la aflicción.

> He navegado por las aguas oscuras del dolor, lo cual me ha llevado a tocar mi vida inanimada… Hay una extraña intimidad entre el dolor y el sentimiento de estar vivo, como un intercambio sagrado entre lo que parece una carga demasiado pesada que

> sobrellevar y lo que está vivo con todos sus encantos. Es a través de estas pruebas como he llegado tener una gran fe en el dolor.[19]

Weller ha desarrollado por tanto una serie de rituales y una asombrosa tabla de lectura para aprender a domesticar estas sombras. Para él, resulta vital realizar la travesía de tales dolores y penas —lo que él denomina el «trabajo de la aflicción» (*the work of grief*)—, y sobre todo recibir acompañamiento en este camino para poder dejarse ir por completo. La labor de Weller consiste en «desembalar» (*unpack*) las propias aflicciones, una tras otra, hasta que la persona vuelva a sentirse plenamente viva.

A Francis Weller y Joanna Macy los une el hecho de haber constatado que los dos problemas principales de nuestra civilización son la *amnesia* y la *anestesia*. Amnesia, porque nuestra sociedad «tristemente ha convertido los rituales de la vida en rutinas de la existencia[20]». Hemos perdido lo que Weller llama «los caracteres comunes del alma», esas necesidades esenciales que habían alimentado a las comunidades humanas desde hace milenios. El olvido de este lenguaje nos ha dejado desorientados, desamparados, atemorizados… y nos ha vuelto, paradójicamente, mucho más vulnerables frente a las pérdidas. Consecuencias de esta amnesia son la depresión, la ansiedad y la soledad.

Anestesia, porque el dolor es entonces demasiado grande y difícil de gestionar. Intentamos colmar esos vacíos con curas analgésicas, alcohol, drogas, trabajo, consumo, pantallas, etc., sabiendo íntimamente que no estamos hechos para vivir vidas superficiales, resignadas y carentes de sentido. La anestesia aumenta nuestro sufrimiento. «La aflicción, el dolor, el miedo, la debilidad y la vulnerabilidad quedan relegadas a un inframundo, donde se envenenan y mutan en forma de expresiones caricaturescas de sí mismas, con frecuencia acompañadas de un sentimiento de vergüenza».[21]

Es fácil aplicar el nombre de depresión a todo esto, pero para Weller la depresión no es un estado «estático», sino que sería consecuencia de una serie de sufrimientos «no metabolizados» que se han vuelto tóxicos para el alma. Esta última rehúsa seguir adelante mientras no asumamos la necesidad de sumergirnos de verdad en la zona de sombras.

El dictado del *feel good*, de parecer positivo o de la obligación de ser felices genera una enorme presión. En este sentido, Weller considera la aflicción subversiva: «Es un acto de protesta por el que declaramos nuestro rechazo a llevar una vida aletargada y pequeña. [...] Por eso es necesaria la aflicción para la vitalidad del alma. Contrariamente a nuestros miedos, la aflicción rebosa fuerza vital».[22] Como dice Joanna Macy, «un corazón que se abre puede contener todo el universo».

Pasar por estos padecimientos vuelve a conectarnos plenamente con nuestras sensaciones y nuestra capacidad para amar, lo cual no deja de tener consecuencias (¡positivas!) en la salud, la creatividad y el sentimiento de estar vivos. Es más, esta inmersión en nuestras profundidades nos obliga a dar sentido al sufrimiento, lo cual es además, según los ecopsicoterapeutas belgas Vincent Wattelet y Nathalie Grosjean, el objetivo de toda terapia.

Pero el principal aspecto luminoso que pone de relieve este trabajo en torno a la aflicción es otro: está en su efecto de unir a la comunidad. Compartir la propia aflicción con los demás es fuente de un profundo consuelo, el de saberse rodeado de semejantes y crear un sentido comunitario. ¿Repararon, por ejemplo, en los impulsos de solidaridad y de comunión después de los atentados de París, esa calidez y ese deseo de estar juntos? «La comunidad y los rituales eran lo que sostenía a nuestros antepasados indígenas durante los periodos de oscuridad. Nuestra labor es la de volver a hacerlos nuestros y refinarlos, en lugar de aferrarnos cueste lo que cueste a una "actitud positiva" frente a los estragos y la violencia desenfrenada, de consecuencias incalculables, causados por nuestra civilización».[23]

Si la hacemos en el aislamiento y la soledad, esta singladura puede arruinarnos. Por eso este trabajo sobre la aflicción se hace en colaboración, escuchando y mediante buenas herramientas (rituales). «Hacer frente a la aflicción resulta una ardua tarea… Hace falta un valor inmenso para afrontar una pérdida inmensa. Es precisamente lo que estamos llamados a hacer».[24] Tal es la base sobre la que se asienta el Cancer Help Program en el que participa Weller: después de haber compartido, explica, se da el sentimiento de que todas las penas son compartidas, y que por tanto hay que ocuparse de ellas entre todos. Estos rituales son una manera de respetar y luego curar esos sufrimientos a los que nos enfrentamos y nos enfrentaremos. Estos afectos, en suma, pueden convertirse en compañeros de ruta.

La originalidad del trabajo de Weller consiste en haber puesto en evidencia (y haber permitido tratarlos colectivamente) cinco tipos de pérdida (de los que solo el primero es bien conocido). Estas «puertas» (*gates of grief*) ayudan a nombrar y reconocer los tipos de sufrimiento, por lo que funcionan como una brújula de cinco direcciones con que aprender a navegar por estas aguas abisales.

La *primera puerta* se centra en aquello que amamos. Se resume como sigue: «Todo lo que amamos, lo perderemos». La aflicción permite mantener el corazón abierto al amor de aquello que hemos perdido. «El amor y la aflicción son hermanas, entretejidas desde el principio. No hay amor que no se vea afectado por la pérdida, ni pérdida que no nos recuerde el amor que sentimos hacia lo que un día nos fue afín».[25]

La *segunda puerta* es más sorprendente: se trata de las zonas de nuestro interior que no nos gustan, que nunca han conocido el amor y de las es posible que nos sintamos avergonzados.[26] Estas «porciones de alma [que] viven sumidas en la desesperación» son zonas frágiles que nunca han sentido la compasión, la amabilidad, la calidez (ni la nuestra ni la de los demás). Las ocultamos, considerando justamente que *no valen la pena*. Para Weller, esta puerta es importante, por

cuanto «no podemos sentir pena por algo que consideramos ajeno al círculo de aquello que nos importa».[27]

La *tercera puerta* es la de las «aflicciones por el mundo» (véanse también las «aflicciones ecológicas» del capítulo anterior), cada vez más frecuentes y citadas a menudo por los pacientes del Cancer Help Program. «He llegado a constatar que la mayor parte de nuestras aflicciones no son penas personales, no son consecuencia de nuestra historia o de nuestra experiencia».[28] Son la demostración de que sabemos en lo más profundo que no estamos separados del mundo y que vivimos en interdependencia: cuando se destruyen los hábitats naturales, se exterminan animales o se contamina irremediablemente un territorio, ello nos afecta directamente. El problema es que el sufrimiento del mundo es gigantesco y nos sobrepasa. ¿Cómo permanecer sensible y receptivo a todos los ataques que soporta la biosfera? Permanecer en el puesto, con los ojos abiertos, requiere valor, convicciones y apoyo. «Lo que más necesitamos —dice el monje budista y activista Thich Nhat Hanh— es escuchar en nuestro interior el eco de la Tierra que llora».[29]

La *cuarta puerta* concierne a la pena que se siente por todo aquello que estábamos en nuestro derecho de esperar, y que jamás hemos recibido de parte de la tribu. Durante miles de generaciones como cazadores-recolectores (la mayor parte de la historia de nuestra especie), hemos ido modelándonos biológica y culturalmente para sentir que formamos parte de una comunidad humana de seres vivos.[30] Esta identidad extensa de la que estamos separados hoy casi por completo, suscita una poderosa carencia cuya existencia no llegamos verdaderamente a sospechar.

Y finalmente, la *quinta puerta* es la pena ancestral. Esta aflicción transgeneracional está agazapada en el fondo de nuestras células y provine de los traumas de nuestro linaje personal (abandonos, violaciones, suicidios, etc.) o de los grandes traumas colectivos, como guerras, pogromos, cazas de brujas, etc. Son todos los sufrimientos

soportados por nuestros antepasados, que no fueron digeridos y de los que no estamos liberados.

Veinte años después de los primeros grupos de encuentro, Weller constata que las cosas han cambiado: observa una verdadera ruptura de la negación colectiva, debida principalmente según él a los daños irreversibles que provoca nuestra civilización. «Nuestras experiencias personales de pérdida y de sufrimiento están ahora inextricablemente ligadas a los arrecifes de coral moribundos, a los casquetes polares que se funden, a las lenguas reducidas al silencio, al colapso de nuestras democracias y a la extinción de nuestra civilización».[31]

El duelo como metamorfosis

La idea según la cual las emociones ligadas a un colapso pueden comprenderse a través de un proceso de duelo representa una verdadera liberación. De inmediato funciona como un «resorte» que alivia y permite darse cuenta de que: 1. la variedad multicolor de emociones que nos invade es perfectamente natural; 2. el proceso es largo, dinámico y complejo; 3. todo ello termina desembocando en un horizonte más sereno, la famosa «etapa de aceptación».

El proceso esquemático propuesto por Elisabeth Kubler-Ross, con sus cinco etapas (negación, ira, negociación, depresión y aceptación) resulta práctico porque permite captar con rapidez su aspecto dinámico, y tolerar así los desajustes afectivos entre personas allegadas.

El psiquiatra y especialista del duelo, Christophe Fauré, revisa las etapas del duelo a la luz de su larga experiencia en el ámbito psiquiátrico clínico y de su intensa vida espiritual.[32] Describe una sucesión de cuatro grandes fases temporales, algo diferentes a las etapas propuestas por Kubler-Ross.

La primera es la fase de *negación, conmoción y estupor*. Aun cuando uno se hubiera preparado para ella, cuando sobreviene la

muerte real la razón desvaría y se rehúsa admitir los hechos. Durante esta fase, que lleva tiempo, la anestesia de las emociones permite entrar en el duelo al propio ritmo de la persona, sin dejarse abrumar, mientras espera el establecimiento de las condiciones propicias para la continuación del proceso. Es también una etapa de agitación y de organización que permite evitar enfrentarse demasiado a la propia interioridad y al dolor. Es el tiempo de los rituales colectivos, como el entierro, que «validan» socialmente el comienzo del duelo. Llega entonces una poderosa fase de vacío, en que se cruza un punto de no retorno al tomar conciencia «físicamente» de la pérdida, lo cual se da a través de una descarga emocional: tristeza infinita y angustia ante la posibilidad de perder la razón.

La segunda fase, *espera, huida y búsqueda*, está envuelta en la confusión y la desorientación. Los lazos interiores con el difunto están todavía intactos, lo cual se expresa mediante comportamientos de huida (hiperactividad, etc.) y de búsqueda constante de signos y objetos relacionados con él, en un intento por «recuperar al difunto cueste lo que cueste y anular su muerte, cuya idea sigue siendo intolerable».[33]

La tercera fase es la *desestructuración*. El dolor alcanza el paroxismo cuando los vínculos interiores se descomponen y las referencias desaparecen. La persona es presa de una gran necesidad de sentido y de vínculos, pero a veces también de un sentimiento de injusticia, y puede sumirse en la desesperación, el miedo o la ira (o el nihilismo, o la rebeldía, contra los demás o contra ella misma).

La cuarta fase es la *reestructuración*, última etapa no desprovista de emociones. La persona toma conciencia de que la cicatriz es la señal de que no existe el olvido, y acepta vivir con ello. Se abre entonces la «posibilidad de un retorno a la vida»[34] y de la salida del duelo. Es el momento de una «redefinición de la relación con los demás y con el mundo; redefinición de la relación con el difunto; redefinición de la relación consigo mismo».[35] ¿Cómo encontrar su lugar en un mundo en que todo acaba de desmoronarse? ¿Quién soy

yo, tanto íntima como socialmente? En todo caso, «potencialmente existe un espacio vital en el que se puede comenzar algo nuevo. Las últimas etapas del duelo consisten quizás en la búsqueda y el acondicionamiento de este nuevo espacio».[36] Es una etapa que puede iniciarse aun antes de la muerte, si la persona se ha preparado.

Estos esquemas de Kubler-Ross y de Fauré pueden parecer rígidos e incluso normativos para las personas que no los viven como lo que son (lo cual no es raro, sino más bien perfectamente natural). No deben tomarse por tanto como normas, sino como puntos de referencia.

Christophe Fauré invita también a superar la idea, generalmente admitida, según la cual el duelo sería un «trabajo». Ciertamente constituye un «periodo de transmisión mental, personal y emocional [de una] persona [que] reaprende a vivir en un contexto de desaparición»,[37] pero es una respuesta *natural* a la pérdida de un ser querido, de un lugar, de un recuerdo, de un icono, de un porvenir o de un modo de vida. El psiquiatra se sirve de la metáfora de la herida: el duelo equivale a un proceso de cicatrización. Aunque se dé espontáneamente, siempre es posible hacerse cargo de los cuidados, aplicar una atención y una intención sobre la llaga, para que el proceso se desarrolle lo mejor posible. La herida se cerrará, pero la cicatriz permanecerá toda la vida, como un recuerdo de nuestra pena.

El duelo es interesante también como idea, ya que permite apreciar el proceso de toma de conciencia de una desgracia como una forma de volver a encontrar sentido a través de una metamorfosis, a través de una nueva narrativa. La muerte y la enfermedad nos ofrecen la posibilidad de entablar contacto con una soledad radical que pone en cuestión nuestras certezas y creencias. Quien ha pasado por una enfermedad o un accidente grave ha vivido este tipo de iniciación: los hábitos saltan por los aires, las certezas se derrumban, y para salir del pozo es necesario dar un sentido nuevo a estos acontecimientos. Es lo que el colectivo Dingdingdong llama «aplicar la astucia»: inventarse

historias que reactivan y dan nueva vida, seguir repitiéndoselas a uno mismo una y otra vez, hasta que uno se siente más apaciguado.[38]

Un aspecto difícil del duelo es el de llegar a encontrar la paz. En la cuestión del colapso, es particularmente acuciante entre las personas encolerizadas contra la sociedad. «El lento trabajo del duelo, ¿no consiste también en hacer las paces con quien ya no está, pese a todo lo que queda por compartir y por perdonar? ¿No es esta una condición esencial para aceptar volver uno mismo a la vida libre y pacífica?».[39] Pero ¿cómo perdonar la brutalidad de nuestra civilización termoindustrial hacia los más frágiles (humanos y no humanos)? ¿No debería todo esto pasar por procesos colectivos (¿rituales?) de reparación de las injusticias y/o de reconocimiento de las faltas y responsabilidades?[40]

Algunas personas intentan adelantarse, como Clément Montfort, realizador de la serie web NEXT, sobre el colapso: «Es indispensable pasar por la etapa de la constatación de lo que ya hemos perdido. Prefiero pasar la fase de depresión, de tristeza profunda, hoy, para ser más adaptable y sólido mañana. Hago esta serie para las personas que están pasando por esta etapa».[41] Para estos, es ya posible incluso iniciar algunos duelos: por aquello que nos importa de esta civilización termoindustrial (y también por aquello que detestamos), pero también por aquello que nos importa *fuera* de esta civilización, y que esta se ha dedicado a destruir, a veces irremediablemente. Verse capaces *a posteriori* de haber superado estas difíciles pruebas interiores no deja de restituirnos el valor.

En el fondo, la cuestión del colapso actúa como un espejo de aumento de nuestras sombras y de nuestra relación con la muerte. Si una persona no es capaz (todavía) de hablar de colapso, probablemente no haya que forzarla. Es una llamada a aceptar que cada cual camina a su ritmo en este tipo de procesos.

Para crecer y llegar a realizarnos como personas, mujeres y hombres, debemos mirar a la muerte de frente, o como lo ha expresado el poeta sufí Rumi, «morir antes de morir». Aplicado de

nuevo al contexto del Antropoceno, esto significa que «debemos aprender a morir, no en tanto individuos, sino en tanto civilización».[42]

III

SEGUIR ADELANTE

¿Seguir adelante? En nuestra época, atrapada entre la devastación del mundo y la exigencia permanente de felicidad y de acción, esta expresión puede sonar falsa. En este caso, no es sinónimo de un retorno al crecimiento o de negar la realidad por comodidad, ni tampoco una manera de decir que, una vez pasada la delicada «transición interior», no nos costará recuperar para siempre un horizonte de paz y colaboración mutua. Una visión así sería una forma de prolongar la anestesia.

Este capítulo invita más bien a seguir buscando la postura adecuada, aliniando cabeza y corazón, con la compañía de nuestras sombras, pero también acogiendo la luz de este mundo arruinado. Ya no se trata de buscar de buscar «soluciones» para que nuestra vida no cambie demasiado, sino de aceptar la posibilidad (y prepararse para ella) de perder aquello que nos importa, justamente para estar por entero disponibles a lo que tenga que venir (lo cual incluye asimismo la lucha y la acción).

Buen número de jóvenes están informados de las catástrofes globales. Así por ejemplo, el 27 % de los australianos de edad comprendida entre los diez y los catorce años piensan que vivirán el fin de este mundo antes de ser adultos.[1] ¿Es un pesimismo inmotivado? Por otra parte, ¿de verdad es ser pesimista? ¿Qué oculta entonces la exigencia de felicidad y de un optimismo crédulo de generaciones anteriores?

Nos proponemos en este apartado demorarnos en estas dos nociones tan «positivas» como lo son el optimismo y la esperanza. Las

dos pueden ciertamente ser útiles, pero encierran también escollos y aspectos no dichos.

DESCONFIAR DEL OPTIMISMO

El optimista desea que todo vaya bien y piensa que el futuro será mejor. Pueden distinguirse dos tipos de optimista. En primer lugar, el lúcido, aquel que tiene un buen conocimiento de los problemas y lucha día a día para mejorar las cosas o la suerte de los demás. Llamémoslo el «optimista positivo». ¡Y está muy bien! Ya que la postura optimista reporta numerosos beneficios para la salud personal, como por ejemplo una mayor longevidad o un menor riesgo de ataque cardíaco,[2] al tiempo que contribuye, gracias a su implicación, a la buena salud de toda su comunidad.

El optimista se vuelve molesto cuando rehúsa ver el lado desfavorable de las cosas y reprocha a los demás su lucidez. Llamémoslo el «optimista negativo». Exige que todo sea bueno, pero de un modo exclusivo, como si un enfermo de cáncer generalizado no quisiera oír hablar de su enfermedad —y aún menos de la posibilidad de estar muriéndose—, ¡y le pidiera a los médicos que únicamente le dieran buenas noticias! Entre la negación y el miedo a sufrir, es grande la tentación de esconder bajo la alfombra las cosas desagradables.

Pero aquello que el optimista detesta por encima de todo es al pesimista que le ha dicho que «no hay nada que hacer». ¡Y tiene razón! Llamemos a este último el «pesimista negativo». Es aquel que, al enterarse de que tiene cáncer, está convencido de que se va a morir muy pronto, o peor aún, aquel que le dice a un enfermo de cáncer que no hay duda de que va a morirse muy pronto. Es insoportable.

Existe, no obstante, otra categoría, más difícil de identificar: la del «pesimista positivo». Se mantiene siempre al tanto de las malas noticias, ve muchas en el horizonte (tal vez demasiadas) y se prepara en consecuencia, pues las considera ciertas (es la postura del catastrofismo ilustrado del filósofo Jean-Pierre Dupuy), lo cual

posibilita evitarlas o atenuarlas. Y la guinda del pastel: elude el problema principal del optimista positivo, el de caer en la depresión cuando su visión positiva del futuro no se cumple.[3]

El sociólogo alemán Ulrich Beck (1944-2015), ¿era optimista? Quien se hiciera famoso por elaborar una teoría general del riesgo global durante los años noventa, anunciaba que las grandes catástrofes tienen la capacidad de producir un «choque antropológico» susceptible de reorientar las visiones del mundo y provocar un cambio político radical. Para él se trataba por tanto de «reconciliar el surgimiento de cambios positivos a partir de las sombras que nos ofrecen las catástrofes».[4]

Este es un punto típico en el que el optimista positivo y el pesimista positivo se entienden. Tienen este punto en común, el de *no negar los problemas*, aceptar su existencia y actuar en consecuencia. Ciertamente, uno se centra más en las malas noticias que el otro, pero los dos están anclados en la realidad. Por otra parte, si añadimos un poco de buena voluntad a esta lucidez, obtendremos la postura colapsológica por excelencia: informar de las malas noticias lo más serena y objetivamente posible, para que cada cual pueda obrar de la mejor manera.

Las posturas molestas, por tanto, son la del pesimista negativo (con su sentencia de «¡no hay nada que hacer!») y la del optimista negativo (con su actitud de avestruz: «¡Dejen de importunar con sus malas noticias!»). El primero se ha abierto a la realidad, pero no ha podido (todavía) recrear un horizonte de futuro (quizá se encuentra atrapado en sus emociones y en sus zonas oscuras); y el segundo, inmerso en la negación y el miedo, quizá no está preparado todavía para que las zonas oscuras del mundo le muestren las suyas propias…

Gabriele Oettingen, profesora de psicología en las universidades de Nueva York y de Hamburgo, ha dedicado su vida profesional a estudiar qué es lo que impulsa a las personas a alcanzar sus objetivos (así como a los límites del pensamiento positivo).[5] En uno de sus experimentos, reunió a dos grupos de estudiantes y pidió al primero

que imaginara que la semana siguiente iba a ser fantástica: buenas notas, fiestas y otros entretenimientos extraordinarios. Invitó al segundo grupo a seguir todos sus pensamientos y fantasías sobre la semana siguiente, tanto los buenos como los malos. Sorprendentemente, los alumnos del primer grupo sintieron menos energía que los del grupo a cuyos miembros le habían pedido que pensaran de forma neutra. En otro experimento del mismo tipo, pidió a un primer grupo de estudiantes que imaginaran que recibirían una magnífica recompensa si terminaban sus deberes. Al segundo grupo, les pedía que pensaran en la recompensa, pero también en los comportamientos que podrían impedir que los terminaran. ¿El resultado? El segundo grupo obtuvo mejores resultados que el primero.[6]

Fantasear sobre algo positivo disminuye la presión arterial. Por el contrario, desear esa misma cosa pero considerar al mismo tiempo que podría ser que no la obtuviéramos forzosamente aumenta la presión arterial. De modo que nos sentimos mejor cuando nuestros deseos no se ven obstaculizados por preocupaciones, pero también menos enérgicos y menos preparados para actuar. El optimismo ciego no motiva, porque crea un sentimiento de complacencia y de relajación. Es necesario añadirle una buena dosis de lucidez acerca de la situación, los frenos y los cerrojos que nos ralentizan y nos bloquean.[7] El «pensamiento positivo», cuando actúa solo, nos priva de los medios de respuesta frente a los desafíos y disminuye sensiblemente toda posibilidad de superarlos del mejor modo posible.

Hay que decir algo también acerca de la visión del futuro, en concreto sobre la apertura de las posibilidades. Los psicólogos Steven Pinker[8] y Jacques Lecomte,[9] junto con el historiador ultraoptimista Johan Norberg,[10] han recogido datos para mostrar que nunca habíamos conocido una época tan favorable, y que no hay que prestar oídos a los profetas agoreros. Sin negar los problemas del mundo, incitan al optimismo (u «optirrealismo»). Pueden comprenderse los motivos de esta estrategia, pues intenta mover a la actuación a partir

de efectos «positivos»; pero encierra dos problemas: el primero es el de no acoger los afectos negativos que generan las catástrofes, y el segundo el de generar confusión (por no decir negacionismo e inacción) acerca de la gravedad de la situación. Por otra parte, decir que determinados parámetros del mundo mejoran no elimina el riesgo de colapso, ni implica en modo alguno que la situación global del mundo vaya a seguir mejorando. Esto ya se ilustró con la famosa paradoja del «pavo inductivista»[11] de Bertrand Russell, el cual, confiando en el hecho de que las condiciones de vida de la granja en que se había criado eran estables (hace bueno y le dan de comer todos los días), y como buen estadístico, se veía autorizado para decir a sus congéneres un 23 de diciembre… ¡que no había de qué preocuparse con respecto al futuro!

La colapsología, tal como la entendemos, no debe negar que ciertos parámetros del mundo mejoran y que emergen magníficos «nuevos brotes» por todas partes en el mundo, pero su papel es el de permanecer alerta sobre los riesgos sistémicos globales. Ambas vigilias no son incompatibles: simplemente introducen la posibilidad de que haya grandes rupturas imprevisibles (*cisnes negros*) o medianamente previsibles (*cisnes grises*), lo cual no es en modo alguno incompatible con las buenas noticias ni con el hecho de que determinadas situaciones puedan mejorar (los cisnes negros también pueden ser positivos). En resumen, las buenas noticias no borran las malas noticias, y las posibilidades de un futuro mejor no impiden que existan también posibilidades de que sea mucho peor. Lo que hoy en día es nuevo y preocupante es que se reúnen muchas condiciones para que el futuro sea potencial y globalmente muy sombrío.

El optimismo y el pesimismo parecen responder a la personalidad de cada cual. De lo único que deberíamos estar en guardia es de no utilizarlos como excusa para instalarnos en la negación, la cobardía o la ignorancia.

Personalmente, nuestra convicción de que en los años venideros tendrá lugar un colapso de la civilización termodinámica no responde

a nuestro carácter optimista o pesimista. «¿Es usted optimista o pesimista sobre el futuro?», nos preguntan con frecuencia. ¡Ni una cosa ni otra! El colapsonauta que hay en nosotros tiende a responder que eso depende del cansancio… En cuanto al colapsólogo, nunca ve el vaso medio vacío o medio lleno, lo ve completamente lleno: la mitad de agua y la mitad de aire… y sobre todo, ¡agrietado!

DESCONFIAR DE LA ESPERANZA

Si convenimos en que la esperanza es el hecho de esperar con confianza la realización de algo, habrá que reconocer que la esperanza adolece de un serio defecto de pasividad (de *esperar* tanto se derivan *esperanza* como *espera*). Según el escritor y militante ecologista Derrick Jensen, conocido por no expresarse con ambages, la esperanza es incluso nefasta.[12] Nos «mantiene encadenados al sistema, al conglomerado de individuos, de ideas e ideales que destruyen el planeta». Nos induce a creer que:

> De repente, por los medios que sean, el sistema va a cambar inexplicablemente. O [que] la tecnología nos va a salvar. O la diosa madre. O criaturas procedentes de Alfa Centauro. O Jesucristo. O Papá Noel. Todas estas falsas esperanzas conducen a la inacción, o como mínimo a la ineficacia. Uno de los motivos por los que mi madre seguía con mi padre, que era violento con ella, era el hecho de que en los años cincuenta y sesenta no había centros de asistencia para mujeres maltratadas; otro motivo era que ella tenía la esperanza de que él cambiara.

Menos vehemente que Jensen, pero igual de clara, la ecopsicóloga y budista Joanna Macy confiesa, después de haber publicado el libro *Active Hope* (literalmente, «esperanza activa») con el psicólogo Chris Johnstone,[13] que nunca habría imaginado que escribiría un libro con la palabra «esperanza» en el título, ya que en su opinión la esperanza adormece a las personas. «En la tradición budista, la esperanza no ha lugar. La esperanza te abstrae del momento presente».[14] Esta cultura considera incluso que «la esperanza y el miedo se persiguen el uno al otro».

Para contrarrestar su carácter inmovilizador, distinguían en su libro dos tipos de esperanza: la esperanza tal como la entendemos habitualmente (en sentido pasivo) y lo que ellos llaman *esperanza activa* (que en el título de su libro en francés encontramos traducida como «esperanza en movimiento»). Así, la *esperanza pasiva* se resumiría del modo: «Tengo la esperanza de verla volver»; a lo que la *esperanza activa* responde: «¡Pues entonces ve a buscarla!».

La esperanza activa (o esperanza en movimiento) es simplemente la actitud de contribuir a la realización de aquello que nos importa, de aquello que esperamos que suceda. «No hay necesidad de optimismo —asegura Joanna Macy—, podemos aplicarlo incluso en los momentos en que nos sentimos desesperados». Así, una práctica cotidiana, como el taichí o la jardinería, «es algo que *hacemos*, más que algo que *tenemos*». No hay por qué obsesionarse con un futuro que se antoje probable, simplemente hay que centrarse en aquello que deseamos profundamente. Después, y solamente después, es el momento de adoptar las medidas concretas que apunten en esa dirección y dar lo mejor de nosotros mismos «a fin de que podamos llegar incluso a sorprendernos de lo que aportamos». Todo estriba en la intención del momento presente; o, como decía Séneca: «cuando tú hayas desaprendido a esperar, yo te enseñaré a desear…».[15]

La esperanza activa (la esperanza en movimiento) es esencial para no caer en la desesperación y el desánimo. «La esperanza viene del interior», observa el escritor y periodista Michel Maxime Egger. «Mana de la profundidad del corazón, a modo de aspiración por cumplir lo todavía no cumplido del ser, como un anhelo por hacer que suceda lo todavía no acaecido de la historia. En este sentido, la esperanza está íntimamente ligada con el proceso de la persona que crece en humanidad y realiza su potencial, cósmico, humano y divino».[16]

En realidad, la esperanza es un tema muy poco estudiado por la ciencia. Es una lástima, porque sus enseñanzas son muy valiosas. Por ejemplo, un estudio realizado en Suecia (sobre una muestra de un

millar de adolescentes y de adultos jóvenes que respondían a un cuestionario) mostró que la esperanza se correspondía con la acción únicamente en individuos con una elevada preocupación por las catástrofes globales. En el caso de los jóvenes con escasa inquietud por la cuestión, el hecho de tener esperanza era inversamente proporcional a la acción.[17] Lección nº 1: informarse lo mejor posible es primordial. Lección nº 2: al igual que en el caso del optimismo, hay que desconfiar de la esperanza cuando va asociada a una postura de negación.

Otros investigadores han demostrado incluso que el hecho de estar preocupado parece motivar la búsqueda de información, mientras que las personas «positivas» se informan poco, por no decir que huyen de la verdad.[18] Algo que confirma que una actitud positiva puede a veces ocultar cierta actitud de negación.

Esta negación y este rechazo a adentrarse en las sombras pueden expresarse mediante un rechazo a saber, pero también por un rechazo a sentir emociones. «Muchas personas tienen miedo a sentir desesperación —explica Derrick Jensen—. Temen que si se permiten percibir lo desesperado de nuestra situación, ya van a sentirse siempre desgraciadas. Olvidan que es posible sentir varias cosas al mismo tiempo. Yo estoy lleno de rabia, de pesar, de alegría, de amor, de odio, de desesperación, de felicidad, de satisfacción, de insatisfacción, y de otros mil sentimientos».[19]

Salir de la actitud de negación nos propulsa fuera de nuestra zona de confort. ¡Por supuesto que el camino de nuestra generación pasa por momentos desagradables! Pero evitarlos no es la solución, pues «es una verdad que muchos nunca entienden hasta que es demasiado tarde: cuanto más intenta uno evitar el sufrimiento, más sufre».[20]

Así, constata Derrick Jensen, «algo maravilloso sucede cuando abandonas la esperanza [pasiva] y tomas entonces conciencia de que, para empezar, nunca habías tenido ninguna necesidad de ella. Te das cuenta de que abandonar la esperanza no ha acabado con tu vida ni te ha hecho menos eficaz. En realidad, ello te ha vuelto más eficaz, porque dejas de depender de alguien o de algo para resolver los

problemas. […] Te vuelves como esos judíos que participaron en la revuelta del gueto de Varsovia».[21]

Lo que necesitamos por tanto para las tormentas que se avecinan no es la certeza de que todo vaya a ir mejor mañana, sino el *valor* de abrir los posibles y de ponernos en movimiento.

Imaginen que les demuestran con certeza que nunca va a producirse ningún colapso y que estrictamente no hay por qué preocuparse del futuro. ¿Qué harían entonces para cambiar su vida? Nada. Imaginen que les anuncian con certeza que la especie humana desaparecerá en 2042 como consecuencia de la caída de un meteorito gigantesco. ¿Qué harían? Pasar el final de la vida en el bar, como un «pasota». Lo que nos pone en movimiento, señala Joanna Macy, es justamente esta incertidumbre radical. Y nos encontramos así en equilibrio, sobre esa fina arista situada entre la incertidumbre radical de los acontecimientos futuros y la convicción de que es físicamente imposible continuar con nuestro modo de vida.

En el fondo, nadie sabe si «todo va a funcionar». Pero realmente no es esa la cuestión. Por retomar las palabras del dramaturgo y estadista Václav Havel, «la esperanza no es en verdad lo mismo que el optimismo: no es la convicción de que algo vaya a ir bien, sino la certeza de que algo tiene sentido, independientemente de la forma en que termine».

Esto, unido a la propuesta del psicólogo William James (la «apuesta jamesiana»): cuando un problema es insuperable, hay que inventar una solución y apostar por ella, haciendo todo lo que esté en nuestras manos por hacerla realidad.

Y si nuestro camino se interrumpe de forma brusca, podremos decir que hemos vivido plenamente, de acuerdo con nuestras convicciones y habiendo hecho lo que nos parecía justo. Es este impulso, esta postura, lo que nos abre un camino a los posibles… a través de una brecha ya entreabierta por la incertidumbre radical. Tal como lo resume la autora Margaret Wheatley: «El remedio a la

desesperación no es la esperanza. Es el descubrimiento de lo que queremos hacer por aquello que nos importa».[22]

¿Y LOS HIJOS?

> ¡Son ustedes inconsecuentes, retrógrados, mojigatos, han sacrificado el planeta, han matado de hambre al tercer mundo! En ochenta años, ¡han hecho desaparecer casi todas las especies de seres vivos, han agotado los recursos, se han zampado todos los peces! Hay cincuenta mil millones de pollos criados al año en batería en todo el mundo, ¡y la gente muriéndose de hambre! Históricamente, ¡son la peor generación de la historia de la humanidad! Y como una desgracia nunca viene sola, ¡se hacen ustedes hiperviejos!

Sophie, encinta, dirigiéndose a un grupo de personas de la tercera edad, atónitas.[23]

Hay una pregunta que se repite con frecuencia entre las personas que descubren el colapso o que pasan por una fase de desesperación: ¿cómo se puede tener hijos en este mundo asolado? ¿Es posible conciliar el colapso con un futuro para los hijos? Somos conscientes de que nos adentramos en terreno delicado, por cuanto estas cuestiones tocan directamente el corazón y las vísceras, y a menudo suscitan miedos y malestar. Nuestra intención no es ofrecer una opinión categórica (sobre todo porque irá evolucionando) ni provocar voluntariamente ningún tipo de angustia, sino sacar a la luz estas cuestiones y estos sentimientos.

Cada vez hay más parejas que deciden conscientemente no tener hijos para no sobrecargar la Tierra, o a causa del cambio climático.[24] Desde determinado punto de vista, y por tanto así consideran algunas personas, criar a un hijo en esta sociedad es un acto absurdo, por no decir egoísta y contaminante, y que puede provocar un aumento del sufrimiento. Sería un acto del mismo tipo que seguir viviendo (aun sin hijos), si se hace consumiendo-derrochando «más que un planeta» (es decir, manteniendo determinado nivel de vida). Desde otro punto de vista, tener hijos es también un don, un acto de amor y un acto de responsabilidad en un mundo en el que *quizá* habría espacio para

ocho mil millones de seres humanos sobrios y atentos a todos los seres vivos…

Nuestra intención no es entablar una discusión (por otra parte interesante) sobre las motivaciones que podrían incitar (o no) a tener hijos. Un debate así sobre las opciones individuales de cada persona no puede llevarse a cabo, a nuestro entender, sin incluir las opciones colectivas. Mientras no exista una organización colectiva de la natalidad (cuestión extremadamente compleja, que nos parece incluso peligrosa en el contexto político y cultural actual),[25] la opción de tener hijos seguirá estando enteramente relegada a la esfera individual y privada. Ahora bien, parece igualmente molesto meter en el mismo saco la opción de tener hijos (quizá la opción más importante en la vida) y las opciones relativas a las «soluciones» individuales despolitizadas y otros «gestos ecorresponsables», como cerrar el grifo mientras nos lavamos los dientes.

A falta de debate, podemos hablar de nuestra experiencia. Se da el caso de que los tres somos jóvenes papás. Tres de nuestros hijos más pequeños son «hijos del colapso»: han sido deseados conscientemente *después* de la toma de conciencia que ha dado el tono definitorio a nuestras vidas.

Hemos elegido transmitir el impulso vital del que también nosotros surgimos y confiar en la capacidad de los seres humanos, en cuanto seres vivos, para superar las tormentas entre penas y alegrías, y adaptarse a las situaciones e inventar una cultura que sustente la vida. Tales decisiones eran en su momento justas para nosotros, es decir, fundamentadas en la esperanza (¡activa!, y no en la esperanza de que mañana las cosas irán mejor o en una actitud optimista). Es una pulsión de vida, la misma que nos impide —o por la que no nos apetece— suicidarnos. El amor que les profesamos (y les profesaremos) es inmenso, probablemente en la misma medida que la aflicción que sentiremos si sufren o si mueren antes que nosotros.

La otra pregunta recurrente es: ¿qué debemos decirles? Esta es nuestra experiencia. Cuando son muy pequeños, no mucho: es el

momento de arraigarse a la vida a través de la fascinación por cuanto les rodea. Cuando llega el tiempo de las preguntas, hay que responder, con franqueza y coherencia, con el corazón, y sin explayarse demasiado. Más adelante, con la ayuda de su entrada en la edad del discernimiento, podemos captar afectuosamente su atención sobre aquello que nos parece importante, pero sin recurrir al Power Point ni al micrófono (¡ejercicio harto complicado para nosotros!). Se trata simplemente de compartir lo que nos afecta, lo que nos hace vibrar, con toda autenticidad; mostrarles un poco más quiénes somos como adultos, dónde radica nuestra fuerza y dónde nuestra vulnerabilidad; sin demostraciones, pero sin escondernos tampoco. Y dejar que hagan su camino, dejar que elaboren su propia percepción del mundo en contacto con un número creciente de otros seres humanos y del mayor número posible de otros seres vivos no humanos.

El colapso con todas sus cifras son conceptos fríos. Pero, para ellos, nuestras palabras son cálidas, y a través de ellas oirán historias en las que creerán, quizás apasionadamente, quizás un poco, tal vez nada. Les ayudaremos a construir sentido. Lo que cuenta es la manera en que comunicamos la historia, las emociones, el arraigo, nuestra verdad, y sobre todo dejarles imaginar sus relatos, que construirán en torno a las pepitas de oro que conservarán de los nuestros. Debemos suministrarles los medios para inventar, velando por no cerrar toda posibilidad al porvenir.

Hoy, algunos de nuestros hijos son casi jóvenes adultos, nos han visto escribir, nos han oído discutir, han leído nuestros libros y han visto el efecto que estos tenían en los demás. El colapso-metamorfosis forma parte de su paisaje mental, así como del de un número creciente de sus amigos/as y de otros jóvenes de su generación. Algunos tienen miedo del mañana; otros, menos, y otros, ninguno.

Sus elecciones futuras dependen evidentemente de las que nosotros hacemos hoy (como personas, pero también como sociedad), pero ellos trazarán su camino pase lo que pase, con o sin nosotros, sin conservan de su infancia la suficiente confianza y amor. Y cuando

nosotros seamos unos viejos idiotas extraviados en la confusión de este siglo (y unos abuelitos sabios de barba blanca), ¡se las arreglarán mucho mejor que nosotros!

Pero aquello que de verdad nos emociona, no es tanto lo que nosotros les enseñamos, cuanto lo que ellos nos hacen descubrir: una paleta multicolor de emociones, la exploración de nuestra interioridad, el arraigo y la coherencia, la presencia, el compromiso y la asunción de responsabilidades. Es sabido que, ante la muerte y el sufrimiento, los niños son a menudo bastante más sabios que muchos adultos.[26] Con la perspectiva de los años, nos damos cuenta de que hemos recibido de ellos una inmensa dosis de sentido y una serie de vínculos profundos, que es precisamente lo que nos anima a escribir este libro.

Para terminar sobre la cuestión de los hijos, es imposible soslayar estas palabras de la escritora Ursula Le Guin:

> Todo niño tiene necesidad de protección y de apoyo. Pero también tiene necesidad de verdad. Y me parece que la única manera de hablarle de modo sincero y real del bien y del mal es hablándole de él: de él, de su mundo interior, de su *yo* más profundo. Es algo que siempre estará a su alcance, porque, después de todo, su tarea principal es la de crecer y llegar a ser él mismo. Nunca lo conseguirá si cree que tal tarea es interminable, o si se le da la impresión de que no tiene nada que cumplir. El crecimiento de un niño se truncará y se desvirtuará si se siente desesperado o si alimenta falsas esperanzas, si tiene demasiado miedo, o si se le protege en exceso. Para crecer, hay que estar en contacto con la realidad, ese todo cuya amplitud sobrepasa el conjunto de nuestras virtudes y de nuestros vicios. El niño necesita conocimientos, y el conocimiento de sí mismo. Tiene que verse tal como es, y ver la sombra que proyecta. Pues es capaz de afrontar su propia sombra, puede aprender a controlarla y a dejarse guiar por ella. Todo esto a fin de que, habiendo crecido en fuerza, habiendo aceptado las responsabilidades sociales del adulto, sea menos proclive a abandonarlo todo por desesperación o a negar lo que ve, cuando se vea confrontado al mal que se enseñorea de este mundo, a las injusticias, a la aflicción, al sufrimiento que todos debemos soportar, y a la sombra final que se abatirá para darlo todo por concluido.[27]

SEGUNDA PARTE

DAR UN PASO A UN LADO

«No vemos las cosas como son ellas, las vemos como somos nosotros».

Antiguo proverbio talmúdico citado por ANAÏS NIN[1]

«Cuando quieres construir un barco, no empieces por recoger madera, cortar tablas y distribuir el trabajo, sino por despertar en los hombres el deseo del mar, grande y hermoso».

ANTOINE DE SAINT-EXUPÉRY[2]

IV

INTEGRAR OTRAS MANERAS DE SABER

¿Qué hacer para dar un paso a un lado? ¿Cómo salirnos de nuestra matriz mental para abrirnos a nuevos horizontes? La primera etapa es constatar que existen otras formas de pensar que valen la pena; y la segunda, aceptar el cuestionamiento de nuestras certezas. Con estas condiciones, podemos considerar la posibilidad de dar pasos a un lado de verdad, esos pasos que se salen del marco para evitar asfixiarse y para abrir nuevos caminos.

No buscamos aquí «soluciones». Exploramos nuevas formas de abrir posibilidades. Hay que tomar estas tentativas por lo que son: tentativas, experiencias de pensamiento que tal vez hagan vibrar en vosotros cuerdas sensibles cuya existencia ignorabais.

Esta parte aporta algunas ideas para crear sentido de un modo diferente, para transformar nuestra manera de estar en el mundo, y por consiguiente nuestra sociedad. Es un margen de maniobra importante a disposición de las personas deseosas de un cambio radical.

Exploraremos representaciones del mundo diferentes de la nuestra, así como relatos de futuras víctimas del colapso. Para empezar, intentaremos restituir un poco de flexibilidad a la noble pero rígida institución de la ciencia, para que se convierta en una aliada y no continúe fomentando un sistema técnico destructor.

NUEVAS (IN)DISCIPLINAS CIENTÍFICAS

En su opinión, ¿quiénes deberían estipular la cantidad aceptable de emisiones de gases de efecto invernadero, que podríamos emitir de aquí a 2050? ¿Los climatólogos? Y en tal caso, ¿cuáles? ¿O los especialistas en riesgos y catástrofes? ¿Los (re)aseguradores? ¿Los expertos de las ONG? ¿Los jefes de estado? ¿Las empresas petroleras? ¿Las poblaciones cuyos territorios pronto vayan a quedar sumergidos o desertificados? ¿Usted? ¿Las especies amenazadas? ¿Y qué papel debería desempeñar la ciencia y la institución científica en esta toma de decisión?

Unos problemas demasiado complejos

Se los llama «hiperobjetos»,[1] «problemas divergentes»[2] (por oposición a los problemas convergentes cuya solución está más cercana con cada tentativa de resolución) o «problemas retorcidos» (*wicked problems*).[3] Son problemas irresolubles que se distinguen por el hecho de que el esfuerzo realizado para intentar resolver un aspecto del problema genera problemas nuevos.

La cuestión climática forma parte de ellos. Más allá de un aumento de 2 °C de la temperatura media global, aparecen cambios de tipos cualitativos imprevisibles. Nos adentramos en un mundo que el especialista del clima Joachim Schellnhuber llama «terra quasi-incognita».[4] Nos topamos por tanto con dos escollos principales: en primer lugar, con los límites científicos, vista la complejidad de los sistemas en juego; y en segundo lugar, con el hecho de que todo ello afecta a la vida y a la salud de muchas personas, lo cual genera desafíos inmensos y contradictorios.[5]

Los problemas retorcidos surgen en el seno de los llamados sistemas altamente complejos. Estos contienen una gran parte de incertidumbre y de imprevisibilidad, que es imposible reducir a cero. Nunca se podrá llevar a cabo, por ejemplo, un experimento a tamaño natural sobre los efectos de la desaparición de la Amazonia, ni prever

con total precisión el tiempo meteorológico a una semana vista, ni evaluar enteramente el impacto de los OGM* o de la energía nuclear en un periodo de cien mil años, o ni siquiera de un siglo, pues existen demasiados parámetros en juego y ello exige una potencia de cálculo imposible de alcanzar.[6]

¿Cómo reacciona la ciencia cuando se enfrenta a los problemas? Esquemáticamente, hay diversas escalas de respuesta, que están relacionadas con el nivel de incertidumbre y con la envergadura de los desafíos. En ciencia *fundamental* (teoría y laboratorios), la incertidumbre queda reducida a niveles muy débiles, y los desafíos sobre los que se aplican las tomas de decisiones de la investigación también los son, ya que no dependen sino de los investigadores. Cuando una invención o un descubrimiento salen de los laboratorios, entramos en el terreno de la ciencia *aplicada*: la incertidumbre y los desafíos aumentan, pero siguen siendo débiles y/o controlables, principalmente a través de las estadísticas y los ingenieros (ejemplos: la operación de un cirujano, o la puesta en órbita de un satélite). Cuando los desafíos y la incertidumbre aumentan aún más, se recurre a la *peritación profesional*, y más en concreto al *juicio* de un experto (por ejemplo, un diagnóstico psiquiátrico).

Pero en el caso de los problemas retorcidos, que afectan a poblaciones enteras en torno a desafíos mayores, cuando los contornos se desdibujan y surgen las controversias, ya no bastan la ciencia aplicada y los expertos. Es incluso arriesgado, por no decir contraproducente, utilizar estos planteamientos científicos llamados «normales», es decir, centrados en la búsqueda de soluciones técnicas basadas en un enfoque reduccionista y compartimentado en forma de disciplinas especializadas.

El colapso de nuestra civilización y de nuestro mundo está repleto de múltiples problemas retorcidos. Nos es preciso, por tanto, aprender a comprenderlos y a gestionarlos. Y para ello, hay que seguir enriqueciendo las prácticas de la ciencia. De modo que, ¿cómo generar conocimientos útiles para navegar en medio de esta niebla?

Ver más allá gracias a las ciencias de la complejidad

En el transcurso de la segunda mitad del siglo xx han nacido diversas ramas, muy peculiares, dentro del gran árbol de las ciencias. Podríamos agruparlas bajo el epígrafe de ciencias de la complejidad[7] (de *complexus,* que significa «lo que está entretejido»), o lo que el antropólogo colombiano Arturo Escobar ve como ciencias de las interrelaciones.[8] Estas ciencias han llegado para sacudir y trastocar la concepción cuantitativa y determinista de las demás ciencias, tradicionalmente centradas en el estudio de los *objetos-elementos* (y no de las *interacciones*).

Así, hemos visto surgir por ejemplo las teorías del caos y de la autoorganización, iniciadas por el premio Nobel Ilya Prigogine (1917-2003), el matemático Benoît Mandelbrot (1924-2010) o el biólogo Stuart Kauffmann (1939-), quienes describen la emergencia de fenómenos no lineares e imprevisibles. Está también la ecología, que no es otra cosa más que el estudio de las relaciones y de la interdependencia entre los seres vivos (entre ellos y con su medio). Hay que pensar también en la cibernética de Norbert Wiener (1894-1964) y en la teoría de los sistemas dinámicos desarrollada por Karl Ludwig von Bertalanffy (1901-1972), Gregory Bateson (1904-1980) o Jay Forrester (1918-2016); en la muy hermosa teoría de la autopoiesis de Humberto Maturana (1928-2021) y Francisco Varela (1946-2001), que describe cómo un sistema viviente se construye a sí mismo en interacción con su entorno, se autorregula y puede transformarse, conservando sus funciones principales; en la hipótesis Gaia establecida por James Lovelock (1919-) y Lynn Margulis (1938-2011), que describe los procesos de autorregulación de la biosfera; o también en la joven y dinámica teoría de las redes, que es una especie de ciencia aplicada de la complejidad.[9]

Todas estas disciplinas han permitido enormes avances en la comprensión de nuestras sociedades, de los organismos vivos, de los ecosistemas e incluso del sistema-Tierra. ¿Sabría usted, por ejemplo,

cuál es el punto de conexión entre el funcionamiento de la microbiota en nuestro intestino, la propagación de *fake news* en las redes sociales, la formación de células terroristas en Oriente Medio, la sorprendente fragilidad de las finanzas internacionales o la existencia de umbrales de colapso en las poblaciones animales? Todos estos fenómenos (y muchos otros), vistos y analizados como redes de interacciones, de las que apenas comenzamos a comprender cómo se forman o se disgregan, muestran una asombrosa universalidad estructural.[10]

Los campos de aplicación de estos conocimientos son infinitos: la dinámica de los atascos en las carreteras, la transmisión de las enfermedades, el efecto de los ataques terroristas en internet o en una ciudad, la reacción de las células vivas a un cambio en el entorno, el control de las redes sociales, la estabilidad de las finanzas con motivo de una gran crisis inminente o la existencia de umbrales de colapso en las poblaciones animales. La pujanza de esta joven disciplina es impresionante. Genera entusiasmo en muchas personas, en los círculos de poder, y hace temer lo peor a aquellas y aquellos para quienes el mantenimiento de una sociedad de gobernanza, de dirección, de poder tecnocrático y de control generalizado es precisamente una de las causas de nuestros males.

Desde finales del siglo XX, con su cortejo de anuncios catastróficos sobre el estado de la biosfera, algunos científicos llevan una carrera contrarreloj. Intentan desesperadamente comprender cómo funciona nuestra sociedad «Frankenstein», este monstruo gigantesco nacido de la globalización, que somos incapaces ya de dominar. Las ciencias de la complejidad han proporcionado medios para comprender mejor su funcionamiento, pero, paradójicamente, nos ofrecen también la posibilidad de determinar su vulnerabilidad, es decir, su posible colapso.

La realidad no puede describirse tan solo a través de cantidades y algoritmos. La salud, por ejemplo, es una propiedad emergente de los organismos vivos que puede considerarse en función de un conjunto de magnitudes tales como la presión arterial, la temperatura, etc., y

también como la resultante de características cualitativas como el bienestar, la atención o el dolor, cualidades para las cuales no existen instrumentos de medida *objetivos*. Ahora bien, a los científicos de las llamadas «disciplinas fundamentales» les cuesta estudiar cualidades, y lo hacen a regañadientes, por cuanto son difícilmente objetivables.

Pero por potentes que sean, nuestros «ordenadores nunca nos permitirán dominar los procesos que sustentan la salud de los organismos, de los ecosistemas, de las organizaciones y de las comunidades», escribe Brian Goodwin, matemático y biólogo canadiense. «Todo ello está regido por principios sutiles en los cuales la causalidad no es lineal, sino cíclica; la causa y el efecto no son separables, ni por tanto manipulables. Estos sistemas son causa y efecto de sí mismos, y en ellos entran en juego bucles crecientes de dependencia mutua».[11]

A finales de los años noventa, Brian Goodwin quiso ampliar el marco conceptual de la ciencia, proponiendo el desarrollo de una «ciencia holística»[12] que integrase «aspectos del reduccionismo y la ciencia tradicional con la puesta en práctica de otras maneras de observar y de construir los saberes»[13] para negociar mejor estas paradojas. Estimulado por la fenomenología,[14] la «ciencia holística» asumió el objetivo de «abordar los desafíos ligados a la física, a la ciencia del sistema tierra, a la ecología, a la biología, al desarrollo organizativo y a los estudios sobre la salud»,[15] con ayuda de metodologías cualitativas rigurosas,[16] que se utilizan por ejemplo en la evaluación de la salud de los ecosistemas[17] y en las ciencias para el bienestar animal.[18] Se trata de explorar la realidad «a través de una experiencia directa y subjetiva, y [hacer] uso de un consenso intersubjetivo como medio de distinguir los aspectos de la experiencia y de los conocimientos que son comunes al grupo y los que son personales, propios de cada individuo».[19]

Esto requiere de un esfuerzo epistemológico importante, que cuestiona las divisiones en compartimentos de las disciplinas clásicas, esto es, la práctica de los investigadores. Las ciencias humanas, por

ejemplo, utilizan desde hace tiempo metodologías cualitativas. Si se probaran también con las ciencias naturales, ¡sería la ocasión para efectuar el indispensable acercamiento entre naturaleza y cultura!

Nosotros, científicos, no estamos acostumbrados a gestionar una realidad aleatoria, errática, confusa e imprevisible. Ahora bien, «si el colapso significa algo —nos dice Carolyn Baker—, es una inmersión planetaria en un torbellino de paradojas. A menos que comprendamos y respetemos lo paradójico, terminaremos, como todos los medios de comunicación que controlan el planeta, por no plantear más que malas preguntas».[20] ¿Podría una ciencia más compleja plantear preguntas mejores?

La intuición para actuar en medio de la urgencia

Durante los años setenta, la cuestión ecológica (o medioambiental) fue resquebrajando progresivamente el pedestal de granito de los Treinta Gloriosos. Trajo consigo la conciencia de la interdependencia y la fragilidad de los sistemas de los que dependemos, y con ello la posibilidad de las penurias que se avecinaban. Planteaba la insoportable pregunta por los límites de un mundo que se creía ilimitado. Una revolución conceptual de primer orden… que aún no hemos digerido del todo al cabo de cincuenta años.

En aquella época algunos científicos desarrollaron un sentimiento como de estado de emergencia, y algunas disciplinas se centraron en el estudio específico de los desastres ecológicos. Había que comprender lo más rápidamente posible, para facilitar a la sociedad medios y razones para actuar. El biólogo conservacionista Michael Soulé las llamó «disciplinas de crisis», agrupadas bajo el epígrafe de «ciencia de la supervivencia» (*survival science*): la ecología, la biología de la conservación, la climatología, la geología, la oceanografía, la meteorología, etc.[21] Son disciplinas sintéticas, sistémicas, complejas y multidisciplinares, que beben a un tiempo de la ciencia fundamental,

la ciencia aplicada y la peritación profesional, pero que también van más allá.

Las disciplinas de crisis revelan algo que resulta medular en nuestra época: al estudiar los sistemas complejos adaptativos (clima, biodiversidad, economía globalizada, etc.), nos hemos dado cuenta de que: 1. tales sistemas son increíblemente complejos; 2. es ya demasiado tarde para impedir el advenimiento de grandes cambios (léase rupturas) irreversibles; de ahí que 3. dichas disciplinas no van a tener tiempo de hacer que lo sepamos todo. Los tiempos venideros serán innegablemente *tiempos de incertidumbre*.

Hacia 1985, al comprobar cómo las catástrofes no avanzaban al mismo ritmo (rápido) que los progresos científicos (lentos), Soulé suscitó una cuestión epistemológica[22] fundamental. «De ahora en adelante —decía—, habrá que actuar antes de conocer la totalidad de los hechos. Las disciplinas de crisis son así una mezcla de ciencia y de *arte*, y su prosecución requiere tanto de *intuición* como de información».[23]

Dicho de otro modo, si esperamos a saberlo todo con la mayor objetividad antes de actuar, nos veremos condenados a asistir impotentes a la evolución del Antropoceno desde las ventanas de los apacibles laboratorios.

La intuición es algo bastante perturbador para una sociedad acostumbrada a tomar decisiones sobre la base de conocimientos racionales, cuantificables, objetivos y desprovistos de todo afecto. ¿Actuar antes de comprender? ¿Acaso eso seguiría siendo un procedimiento científico?

El problema es que la intuición es un saco de dilemas conceptuales, desde hace siglos. Citemos, por ejemplo, al filósofo francés Henri Bergson (1859-1941), quien escribió profusamente sobre la diferencia entre los dos modos cognitivos que representan la *razón* y la *intuición*. La primera utiliza conceptos y los analiza, para lo cual fragmenta los objetos y articula la realidad de manera estática, mientras que la segunda capta los fenómenos de forma más global y dinámica.

Cabe citar igualmente al psicólogo y premio Nobel de economía Daniel Kahneman (1934-), quien otorgó su título de nobleza al estudio de los comportamientos irracionales. Al tratar de la dicotomía entre lo intuitivo y lo racional, describe dos modos cognitivos que configuran nuestro comportamiento: el «sistema 1», experiencial, *intuitivo*, preconsciente, rápido, automático, holístico, principalmente no verbal y ligado a los afectos; y el «sistema 2», consciente, analítico, lento, *racional*, principalmente verbal y no ligado a los sentimientos.

Cuando aprendemos a conducir, el sistema 2 (racional) entra en acción, trabaja para coordinar el movimiento de las manos y los pies, al tiempo que tiene en cuenta el código de circulación. ¡Es difícil, lento y agotador! Pero a fuerza de práctica, el cerebro transfiere sus competencias al sistema 1 para hacer progresivamente de la conducción algo automático y cómodo, que permita al conductor mantener una conversación con los pasajeros mientras cambia de marcha y se anticipa al siguiente cruce.

En la vida cotidiana, preferimos utilizar el sistema 1 (espontáneo), por comodidad y por pereza. De vez en cuando, ante la aparición de una situación nueva o peligrosa, el sistema 2 se enciende para analizar la potencial amenaza. Esta preferencia por el modo automático hace la vida más fluida, pero genera también errores en la vida diaria, que Kahneman llama «heurísticas de juicio».[24] La intuición es un arma de doble filo…

Hoy no se considera ya la intuición únicamente como un objeto filosófico, o una especie de resorte mágico al estilo de «¡Eureka!». Podría definirse globalmente como «un pensamiento producido en parte por procesos inconscientes», pero podrían aplicársele también otras definiciones, por haber sido tratada simultáneamente por las ciencias de gestión y la toma de decisiones, las ciencias cognitivas y la psicología.

En 2005, unos investigadores en ciencias de administración y gestión afinaron un poco más su comprensión, distinguiendo dos tipos de intuiciones: la maestría automatizada y la intuición holística.[25] La

primera es la que hace que conduzcamos perfectamente un coche sin pensar conscientemente en cómo lo hacemos; es aquella que nos permite acelerar la realización de las tareas cuando la situación nos resulta familiar. Su límite está en que no se adapta a las situaciones desconocidas, extrañas o imprevisibles, como las que pueden darse en un mundo de problemas retorcidos.

La segunda, la intuición holística, consiste en un juicio o una elección que se hace a partir de una *síntesis inconsciente* de informaciones, emanadas de diversas experiencias (a partir de todos los sentidos). Al contrario de lo que sucede con la automatización, se revela mucho más útil en una fase de exploración investigadora, o ante situaciones imprevisibles o urgentes, pues permite acelerar el tratamiento de informaciones demasiado numerosas procedentes de fuentes ambiguas. En particular, hace entrar en juego a lo que otros llaman creatividad y favorece la aparición de estrategias adaptativas realmente innovadoras.

La intuición holística podría resultar especialmente útil para movernos por un mundo incierto y caótico, sometido a un número creciente de sucesos catastróficos. No se trata de ninguna varita mágica que permitiera justificar cualquier cosa o escapar a la objetividad científica clásica (cuando contamos con el tiempo y los medios), sino de otra herramienta cognitiva de la que dispondríamos para adaptarnos a nuestro nuevo mundo.

En el caso de los problemas retorcidos, el número de variables y de interacciones entre variables es tan importante, que es imposible formarse una imagen realista y completa de lo que sucede. Es difícil pensar que pudiéramos comprender enteramente estos problemas (y *a fortiori* dominarlos) antes de que provoquen rupturas globales en nuestras sociedades, o desestabilicen nuestro sistema-Tierra… ¡hasta el punto de que el ejercicio mismo de la ciencia no fuera ya posible! De modo que no tenemos elección: tenemos que echar a correr en medio de la niebla y hacer de la intuición nuestra aliada.

Por supuesto las ciencias siguen mostrándosenos como necesarias en su calidad de lenguaje común para llegar a entendernos. Pero durante el siglo xxi, las mentes que se obstinen en buscar a todo precio la objetividad y la certeza antes de ponerse en movimiento correrán más riesgos que los demás de morir con un libro en la mano o delante de una pantalla.

La resiliencia para navegar en la incertidumbre

El campo de estudio de la resiliencia de los ecosistemas socioecológicos viene a ser una rama lateral de la ecología, que utiliza el pensamiento complejo, que ha asimilado que no se pueden pensar la naturaleza y lo humano por separado, y que aporta informaciones clave sobre los medios utilizados por los ecosistemas y las comunidades para recuperarse después de las diversas crisis por las que han pasado. Nos facilita por tanto medios para comprender los colapsos presentes y futuros, y nos permite también ver (y quizás anticipar) los renacimientos.

Para los ecologistas, la resiliencia de un ecosistema designa su «capacidad para recuperarse de una perturbación conservando las mismas funciones, la misma estructura, los mismos bucles de retroacción y, por tanto, la misma identidad».[26] No se trata de resistir al cambio o de querer reencontrar necesariamente el mismo estado, sino de restablecerse *abriéndose a la posibilidad de transformarse* para no perder algunas de sus funciones.

Deseamos exponer aquí algunas nociones de esta disciplina que nos parecen útiles para cambiar la percepción que tenemos en torno a las perturbaciones. La primera es la de *ciclo adaptativo*, que describe la transformación cíclica de los sistemas altamente complejos y adaptativos (es decir, que evolucionan). Dicho de otro modo, de los sistemas vivos. Estos no son estables, están en un *no equilibrio dinámico*, que pasa por cuatro fases.

Está la fase de *crecimiento*, que da lugar a un sistema llamado pionero. Tal es el caso, por ejemplo, de las primeras etapas de formación de un bosque en un terreno despejado (un ecosistema, por tanto). Luego, en el transcurso de la etapa de solidificación o *maduración*, el sistema se vuelve más complejo a medida que llegan nuevas especies, y «almacena» materia y energía, como en el crecimiento de un bosque. En este caso preciso, para una misma cantidad entrante de energía (el flujo solar), el bosque puede albergar todavía más especies y acumular biomasa en grado máximo. La tercera es la llamada fase de «relajación», de simplificación, o simplemente de *colapso*, en la cual se vuelven a liberar la materia y la energía acumuladas. En el caso del bosque, sería un incendio. Durante la cuarta fase, llamada de renovación o de *reorganización*, vuelven a juntarse los elementos restantes para reanudar el ciclo, en una nueva fase de crecimiento. Después de un ciclo completo, el bosque se ha transformado más o menos, pero ha conservado su identidad y su estructura.

Es posible que, con ocasión de las fases de destrucción y reestructuración, el sistema adopte otra vía para su reorganización hacia una nueva identidad. Sería el caso de un bosque, por ejemplo, que no volviera a crecer y se convirtiera en una estepa o en un desierto. Este género de bifurcación (a veces deseable) es casi imposible de prever y aparece cuando las condiciones exteriores cambian más allá de un determinado umbral. Así podrían explicarse eventuales dinámicas de colapso y de metamorfosis de nuestro mundo.

El otro interés que suscita esta noción radica en pensar en la interrelación entre estos sistemas vivos (y así es en condiciones reales), y en constatar por tanto que todo sistema está constituido por subsistemas engarzados (cuyo conjunto forma una estructura dinámica llamada «panarquía»). Es la sincronización de los «microcolapsos» de los subsistemas lo que finalmente hace desmoronarse el sistema mayor del que forman parte.

El estudio de la resiliencia contribuye a la elaboración de un marco conceptual del colapso en tanto destrucción creadora de un gran sistema adaptativo global (compuesto por una infinidad de subsistemas naturales y humanos entremezclados). Todo sistema y subsistema termina por colapsar, y a menudo por renacer. El interés en nuestro caso está en ver el colapso de la civilización termoindustrial como un torbellino de micro y macrocolapsos, a su vez interdependientes de una diversidad de sistemas naturales algunos de los cuales están ya en fase de colapso. Una desintegración seguida por una reorganización será ocasión (o paso) para decantarse hacia otra forma de organización social (quizá no en forma de civilización), en cualquier caso sin la dependencia de los combustibles fósiles, y a poder ser compatible con los seres vivos.

O más simplemente, como lo resume Edgar Morin: «Esto es la historia: surgimientos y colapsos, periodos en calma y cataclismos, bifurcaciones, torbellinos, apariciones inesperadas. Y a veces, en medio de los periodos más oscuros, brotan semillas de esperanza. Aprender a pensar esto, tal es el espíritu de la complejidad».[27]

SALIR DE LA TORRE DE MARFIL

Además de ser complejos, los problemas retorcidos engloban dominios cuyos desafíos son particularmente importantes (la supervivencia de la humanidad y de las demás especies, el aumento de numerosos tipos de cáncer, el bienestar de la población, etc.). Todo ello genera problemas éticos complejos que involucran valores irreductibles para una diversidad de grupos culturales, sociales o políticos.

¿Cómo elegir, por ejemplo, entre el bienestar de una generación u otra, o de una región del planeta u otra? ¿Cómo optar por hacer sufrir o dejar que desaparezca tal especie viva o tal otra? ¿En qué medida podemos contaminar o secar un río que es considerado como un ser vivo por parte de determinada cultura? En todos estos casos, sería

absurdo a estas alturas seguir buscando una «verdad única», salida de un laboratorio.

La transdisciplinariedad para abrir y descompartimentar

Las diferentes disciplinas científicas, al constatar la situación crítica en que nos hallamos inmersos, aporta cada una su propuesta específica: la climatología, la agronomía, la ingeniería, la arquitectura, la economía, la sociología, etc. Pero el conjunto de propuestas «monodisciplinares» de comprensión y de acción jamás podrá constituir una estrategia global.

Numerosos científicos son conscientes de ello, e incluso se muestran inquietos. Pero no pueden decirlo demasiado alto, «a semejanza de los padres, que no pueden pelearse delante de sus hijos»,[28] por adoptar la expresión de la filósofa de las ciencias Isabelle Stengers. Ante tal espectáculo, el «público» podría perder su confianza en la ciencia: es su autoridad lo que está en juego. Partiendo de esta constatación abrumadora y paralizadora, el filósofo Tom Dedeurwaerdere, de la Universidad Católica de Lovaina (Bélgica), ha propuesto abrir la práctica científica de tres maneras.[29]

En primer lugar, mediante una generalización de la interdisciplinariedad, que consiste en hacer trabajar a las disciplinas científicas entre ellas y forzar a los investigadores a crear un nuevo lenguaje común. El producto interior bruto, por ejemplo, es una simple medida de la actividad económica (monodisciplinar). Pero se sabe desde hace tiempo que este índice no mide la felicidad de una sociedad, ni mucho menos su calidad de vida. Se han creado otros índices que relacionan varias disciplinas de las ciencias sociales (pero por desgracia todavía no se han puesto en práctica).

Para abrir la torre de marfil a la sociedad, Tom Dedeurwaerdere propone pasar de la interdisciplinariedad a la *transdisciplinariedad*. Hacen falta dos ingredientes más: abrir la práctica científica a los

medios no científicos e incluir una ética. Se trata no solo de dejar de considerar la ciencia como «neutra», sino de formular además cuestiones para la investigación *con los agentes de la sociedad* (mundo político, asociativo, militante, etc.), recoger y analizar datos con esos mismos agentes y finalmente aplicar las conclusiones con y para la sociedad. Cuanto más debatido (o retorcido) es un problema, más se justifica la transdisciplinariedad.[30]

Las ciencias biomédicas, por ejemplo, se han dotado ya de instituciones para gestionar desde este enfoque la nueva complejidad ética.[31] Para la toma de decisiones, reclaman la intervención de una «comunidad ampliada de pares», en la que se incluyen agentes legítimos no científicos, así como representantes de las partes implicadas. Lógicamente, es la sociedad *en su conjunto* la que debería decidir acerca de por qué y cómo producir estos resultados de los científicos, y no los científicos solos, ni los políticos u otros grupos de interés.

Estas propuestas salen al encuentro de la constatación que hace Isabelle Stengers en su libro *Une autre science est possible!* [¡Otra ciencia es posible!]. La autora desarrolla la noción de «inteligencia pública de las ciencias» para salvar la oposición ciencia/opinión. Es todo un seísmo cultural: «Es el *ethos* mismo de los científicos lo que está en cuestión, y en especial su desconfianza hacia cualquier riesgo de "mezcla" entre lo que ellos consideran "hechos" y "valores"».[32]

Para avanzar, es preciso tender puentes rápidamente entre los diferentes organismos de investigación, pero también entre investigadores y ciudadanos, y sobre todo entre los diversos tipos de conocimiento. Desde hace algunas décadas, este tipo de proceso comienza ya a reconocerse. Como lo resume Bruno Latour:

> La cuestión no es saber cómo reparar los defectos del pensamiento, sino cómo compartir la misma cultura, hacer frente a los mismos desafíos, ante un paisaje que puede explorarse de forma concertada. Volvemos a encontrarnos con el vicio habitual de la epistemología, consistente en atribuir a carencias intelectuales aquello que es simplemente un déficit de práctica en común.[33]

He aquí algo que podría ayudar a las ciencias de la supervivencia, ¡y en particular a la cuestión del colapso!

Incluir los saberes indígenas

Durante la segunda mitad del siglo XX, algunas personas constataron que las grandes aventuras tecnocientíficas, la revolución verde, por ejemplo, fracasaban a la hora de mejorar de forma duradera las condiciones de vida, en este caso, de la mayoría de campesinos del mundo. Mientras que la mayor parte de los científicos juzgaban los saberes tradicionales ineficaces, inferiores, o los consideraban obstáculos para el «desarrollo»,[34] los antropólogos que trabajaban con pueblos autóctonos (con frecuencia oprimidos) sabían que estos atesoraban una sabiduría «que pone el acento en el carácter simbólico del hombre y de la naturaleza».[35]

Los pueblos autóctonos del mundo entero han observado siempre meticulosamente su propio entorno, como condición indispensable para su supervivencia. Han desarrollado por tanto conocimientos fundamentados en observaciones empíricas adaptadas a las condiciones locales, que les permiten evolucionar a la par de los cambios medioambientales. Estos «saberes ecológicos tradicionales»[36] engloban las visiones del mundo de los pueblos autóctonos, que clasificaríamos en los campos de la ecología, la espiritualidad, las relaciones humanas y animales, y más aún.

Nació entonces la idea, entre algunos investigadores, de que la combinación de estos saberes indígenas con la ciencia occidental clásica podía promover formas respetuosas y equitativas de generar conocimientos. O mejor aún, de resolver ciertas «crisis»[37] complejas, como la relación entre clima y deforestación[38] o la conservación de la biodiversidad, puesto que, según la Right and Ressources Intitiative,[39] los territorios de los pueblos autóctonos acogen menos del 4 % de la

población mundial para alrededor del 80 % de la biodiversidad planetaria.

Un grupo de investigadores abiertos a esta complementariedad entre saberes ecológicos tradicionales y ciencias clásicas ha concebido una perspectiva fundada en «pruebas múltiples» (*multiple evidence based*).[40] La ventaja de este marco de trabajo innovador[41] está en que reconoce que la interpretación y la autentificación de los conocimientos tienen lugar simultáneamente.[42]

Con motivo, por ejemplo, de la catástrofe del Exxon Valdez en 1989 en Alaska, los organismos federales estadounidenses recurrieron a los saberes tradicionales locales para aumentar el éxito de los esfuerzos de restauración. La comunidad autóctona pudo aportar informaciones detalladas cruciales sobre la biología y la distribución histórica de las numerosas especies afectadas por la marea negra.[43]

También en Europa se abre camino la idea de que algunos saberes no científicos poseen determinadas claves para la resiliencia. En 2015, la región de Bruselas puso en marcha el programa de investigación Co-Create por una resiliencia urbana, cuyo objetivo era el de fomentar la investigación a través de procesos de cocreación entre el mundo de la investigación… y los indígenas bruselenses. Más concretamente, el programa se destina a impulsar «proyectos que propongan innovaciones sociales, dentro del contexto de rupturas potenciales en los servicios interdependientes sobre los que se sustenta nuestra sociedad urbana (en especial la limitación de los recursos minerales y energéticos)».[44]

Encontramos en este programa el conjunto «investigación acción participativa» que forma parte de la esencia de la colapsología, pero también del proceso que acabamos de describir: formar, no ciudadanos, sino «usuarios» del saber, en consonancia con su época. La idea es la de «implicar directamente a las personas afectadas y hacerlas beneficiarias de los resultados (capacitación del usuario); superar la compartimentación de las disciplinas e integrar conocimientos no académicos o no formales (transdisciplinariedad);

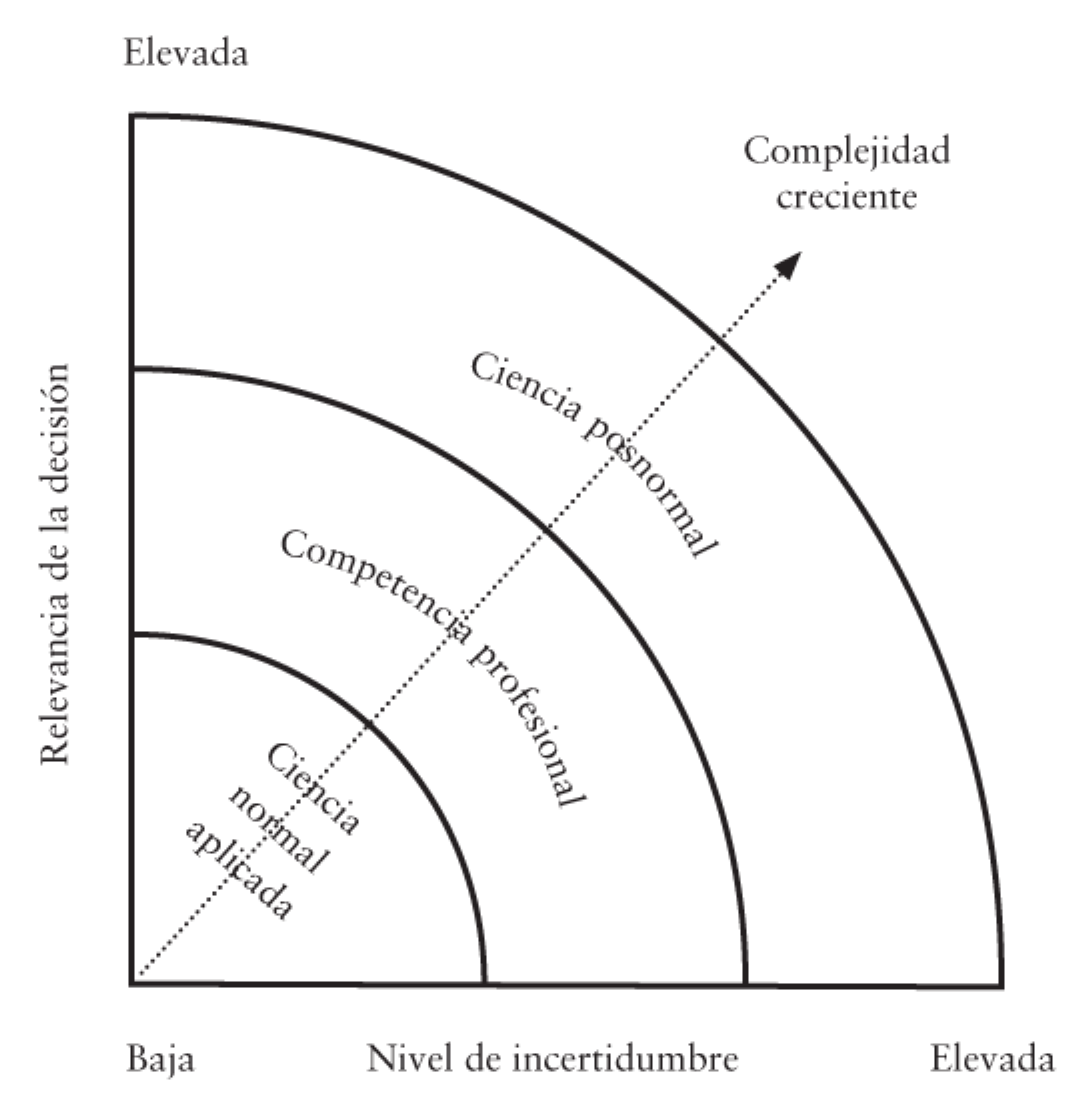
derribar los tabiques entre el ciudadano, el sector industrial, el sector asociativo y el sector académico (trans-sectorialidad); y finalmente modificar la postura y la práctica del investigador académico (investigación-acción-participativa)».[45]

En la actualidad, los saberes tradicionales y locales y la «investigación acción participativa» abonan un número creciente de disciplinas científicas sobre temas tan variados como la adaptación al cambio climático,[46] la conservación de la biodiversidad,[47] el desarrollo de tecnologías apropiadas,[48] la salud,[49] la educación,[50] la gestión de las zonas pesqueras[51] y los bosques,[52] la agricultura,[53] la psicología,[54] etc. Pero todo esto no se realiza sin dificultades, en particular en el seno de la institución, a la que le cuesta tolerar otras formas de saber.

POR UNA CIENCIA POSNORMAL

Para el escritor y profesor de ciencias del medio ambiente David Orr, la «crisis [planetaria] se ha producido en el momento y en el lugar en que el vínculo entre el conocimiento, los medios de subsistencia y el hecho de vivir se ha roto, y el conocimiento se ha utilizado con el único objetivo de aumentar la productividad».[55] Es hora de una vez de reparar estos vínculos y de emplear el poder de la ciencia para fines menos destructivos. No se trata de renunciar a la Ciencia para entrar en el mundo de las tinieblas, sino de enriquecer las prácticas de las ciencias, en un proceso de apertura y de metamorfosis de las prácticas.

Diagrama de la ciencia posnormal



Ravetz, J., «The post-normal science of precaution», *Futures*, vol. 36, nº 3, 2004, págs. 347-357.

El cuestionamiento de la ciencia «normal» no es de ayer, ya se planteó en los años setenta por parte del filósofo de las ciencias Jerome Ravetz,[56] quien criticaba su desviación industrial y «tecno-cientificista» (uniéndose así a las conclusiones de Jacques Ellul e Ivan Illich). Estas críticas dieron lugar en los años noventa al nacimiento del concepto de ciencia «posnormal» (*post-normal science*),[57] que es la estrategia de resolución de los problemas científicos a la que puede

recurrirse cuando los «hechos son inciertos, los valores son polémicos, lo que está en juego es importante y las decisiones son urgentes».[58]

De modo que ya no basta pedirles a unos científicos que busquen «soluciones óptimas» (racionalidad substantiva), sino que es preciso crear un «proceso orientado a encontrar soluciones comunes y satisfactorias» (racionalidad procesal).[59]

Todo esto supone que las partes implicadas participen en los procesos de formulación de los objetivos científicos, de determinación de los criterios de evaluación de la metodología, de retorno de informaciones para el análisis y, finalmente, de tomas de decisión. ¡No es que sea fácil! Sobre todo teniendo en cuenta que esta comunidad competente «debe incluir una pluralidad de saberes (científicos, indígenas, locales, tradicionales), de valores (sociales, económicos, ecológicos, éticos) y de creencias (materiales, espirituales) que, sumados a los "hechos científicos" tradicionales, esclarezca el análisis del problema a tratar».[60]

Representa también la propuesta de una ciencia orientada hacia la calidad, más que la cantidad. Se habla de «garantía de calidad» no porque esta metodología gestione mejor la incertidumbre, sino porque es un proceso de construcción social capaz de responder a las preocupaciones de todos los agentes, es decir, de tener en cuenta la multiplicidad de relatos del problema en cuestión.

«¡Alto ahí!», protestarán los racionalistas, al ver en este proceso un ataque en toda regla contra la objetividad científica, un nuevo «relativismo cultural», un «control ideológico de las ciencias», o una «insoportable regresión religiosa o espiritual que nos devolvería a la Edad Media».

Estamos de acuerdo con Bruno Latour cuando dice que «no es que [...] haya que renunciar a la racionalidad para añadir sentimientos al frío conocimiento. Es necesario conocer con toda la frialdad posible la *caliente actividad de una tierra* agarrada por fin *de cerca*».[61] Hay que encontrar los útiles conceptuales —de la que la ciencia posnormal forma parte— con los que acercarse a ella y *sentir* lo que este

sociólogo llama la «zona crítica», la «minúscula zona de unos kilómetros de grosor entre la atmósfera y las rocas madres. Una película, un barniz, una piel, unas pocas capas plisadas al infinito»,[62] en que nacen y mueren todos los organismos vivos, incluidos nosotros.

La ciencia posnormal no es una anticiencia. ¡Al contrario! Al insuflar democracia en estos procesos de producción de conocimiento en torno a los desafíos que nos conciernen a todos, se convierte en un parapeto que protege a la ciencia (y al mundo) del peligro del cientificismo y de la tecno-ciencia.[63] Asume el cometido de enriquecer la práctica científica y hacerla salir de su torre de marfil. Mejor que eso, hacerla aterrizar.

* Organismos genéticamente modificados. (N. del T.)

V

ABRIRSE A OTRAS VISIONES DEL MUNDO

Muchos seres humanos se han vuelto sordos. «Tantos siglos de *hybris* nos han obstruido los oídos como tapones de cera, hasta el punto de que no podemos oír el mensaje que la realidad nos grita».[1]

Según la tesis de David Abram expuesta en su libro *Comment la Terre s'est tue* [Cómo la Tierra se ha callado], la etapa clave de esta desconexión entre el ser humano y la naturaleza fue la invención del lenguaje abstracto, el hecho de dar un significado abstracto a unos sonidos y unos signos escritos, independientemente del contexto en que son pronunciados, es decir, de la realidad del medio, del sentido y de la interpretación de las personas presentes. Al dotarse de tan poderosa herramienta teórica —el lenguaje—, el ser humano penetró en el frío mundo de la abstracción, y el diálogo se interrumpió. Al perder contacto con lo sensible, el ser humano «condenó a la naturaleza al silencio», pasando a lo que Dominique Bourg llama el «gran mutismo».[2]

El advenimiento de la física moderna continuó este proceso de «proscripción de las cualidades sensibles en beneficio de las figuras y los números», desembocando en una «civilización autística»[3] que ha perdido sus vínculos de reciprocidad y de empatía con los otros seres no humanos (tanto vivos como no vivos), o peor aún, en una civilización psicópata que no siente nada más que por ella misma. «Toda emoción se reduce [a los humanos] de una forma u otra. Los otros no son más que objetos que sirven para saciar sus deseos. Este problema de ausencia de empatía explica por qué no tienen ninguna

moral y por tanto ningún límite a la hora de hacer el mal a otros, física y moralmente».[4]

Esta gran desconexión se acentuó a partir del Renacimiento, con la extensión del progreso técnico y la sumisión de la Tierra a las necesidades materiales humanas como horizonte. La sociedad moderna se ha construido «trabajando» la naturaleza como simple materia (Descartes) y haciendo «trabajar» a los demás seres vivos de acuerdo con nuestra voluntad. Así, esta «[…] concepción de la "naturaleza" permitió al hombre moderno ocupar la Tierra de un modo tan exclusivo que ha impedido a otros seres humanos la ocupación de su propio territorio de una forma diferente».[5]

DEL UNIVERSO A LOS PLURIVERSOS

Pero, aun protegido por su caparazón técnico, el ser humano no es independiente del medio en que vive. En la era del Antropoceno, ya no es posible afirmar que existen dos órdenes de realidad, cada uno con su dinámica propia, el de la historia de los seres humanos y el de la evolución de la Tierra.[6] Volver a pisar tierra firme, y a escuchar aquello que el mundo tiene que decirnos, implica descubrir, ir al encuentro de los demás.

El objetivo no consiste en un simple ejercicio teórico, pues es radicalmente práctico: promover, tal como propone el antropólogo Philippe Descola, una «coexistencia menos conflictiva entre humanos y no humanos, e intentar así poner freno a los efectos devastadores de nuestra despreocupación y de nuestra voracidad con un entorno global del que somos los principales responsables».[7]

Hoy las posiciones se mueven. Una serie de trabajos antropológicos verdaderamente innovadores permiten contemplar esta posibilidad, al igual que la multiplicación de experiencias reales entre colectivos (la mayoría de veces enfrentados) por todo el mundo.

Incluso el papa Francisco constata en su encíclica *Laudato si*[8] que una «presentación inadecuada de la antropología cristiana pudo llegar

a respaldar una concepción equivocada sobre la relación del ser humano con el mundo».[9] Nos pone en guardia contra el antropocentrismo, la idea de que el ser humano está en el centro del universo y que todas las cosas remiten a él. «Si el ser humano se declara autónomo de la realidad y se constituye en dominador absoluto, la misma base de su existencia se desmorona».[10]

De este camino de exploración verdaderamente desconcertante y apasionante, nosotros los modernos no conocemos nada, o casi nada. Podremos servirnos de algunos estudios teóricos que nos entusiasman (e incluso nos desacomplejan), pero lo esencial está en la práctica. El problema es que estamos muy mal equipados, por amnésicos. ¿Quién le ha hablado ya a un árbol? ¿Quién siente, con ocasión de un paseo, lo que tiene que decirle el bosque? ¿Sabemos lo que piensa el lobo cuando es reintroducido para repoblar ciertas regiones? Estas exploraciones y el redescubrimiento (o quizás incluso el descubrimiento) de nuevas formas (para nosotros) de entablar un diálogo con los otros seres no humanos corren el riesgo de ser bastante complicadas, por no decir torpes, pero esto es normal. Este capítulo es una invitación a desacomplejarnos.

Otras maneras de ver el mundo

Entre las grandes fisuras en el edificio de la modernidad, los trabajos de Bruno Latour figuran en lugar destacado. En su libro *Nous n'avons jamais été modernes*[11] [Nunca hemos sido modernos], muestra cómo la ciencia no es la actividad pura y desinteresada que pretende ser. Existe una distancia entre las prácticas de los agentes (especialmente los científicos) y su manera de dar cuenta de ella. Oficialmente, los modernos afirman separar los hechos de los valores, cuando oficiosamente no dejan de mezclarlos. «Una de las rarezas de la época moderna es haber tenido una definición tan poco material, tan poco terrena, de la materia. Hace alarde de un realismo que nunca ha

sabido poner en práctica. ¿Cómo llamar materialistas a personas capaces de llevar por inadvertencia un planeta a +3,5 °C, o que hacen que sus conciudadanos sean agentes de la sexta extinción, sin darse siquiera cuenta?».[12]

Pero si los modernos nunca han sido verdaderamente modernos, tampoco han aceptado maneras de ser diferentes. La ontología es el término por el que se designa la representación del mundo que cada cultura se construye; dicho de otro modo, su relación entre el mundo práctico, implícito y cotidiano con la realidad. Las diversas ontologías no constituyen creencias o ideologías, sino esquemas generadores que se forman durante la infancia y que dan un sentido al mundo. Son maneras de estar en el mundo.

Al creerse poseedores de las claves de la verdad (gracias a la ciencia), los modernos acabaron convencidos de que podían prescindir del resto de ontologías. Sin embargo, la idea de que haya una ontología más «verdadera» que las demás va en contra de todo el trabajo de Philippe Descola y de numerosos antropólogos. En su estudio de otras culturas diferentes a la nuestra, Descola muestra las diversas formas que tienen los seres humanos de considerar a los demás seres vivos como compañeros dotados de intencionalidad, y con los cuales interactúan plenamente en la vida cotidiana. Clasifica las ontologías en cuatro grandes categorías.

El *naturalismo* es la ontología propia de la modernidad occidental (desde el fin de la Edad Media).[13] Es la única en haber inventado el concepto de naturaleza, es decir, la dualidad entre ser humano y naturaleza. Considera que, en el plano físico, todos los seres vivos comparten los mismos cuerpos (y descienden de los mismos ancestros), pero que, en el plano de la interioridad, los seres humanos son diferentes de todos los demás seres naturales. Dicho de otro modo, le niega toda forma de interioridad a todo aquello que no es humano.[14]

El *animismo* está presente en los pueblos autóctonos de América del Sur y del Norte, y ciertas zonas de Asia. Es una ontología inversa

del naturalismo, y ve similitudes entre los seres desde un punto de vista de las interioridades (todos los seres tienen un «espíritu» de la misma naturaleza), pero con diferencias en la exterioridad (todos estos «espíritus» se encarnan en cuerpos de especies diferentes). Estos pueblos no hacen una distinción neta, por tanto, con los no humanos y viven siempre en diálogo con ellos.

El *totemismo* se encuentra en Australia y en América del Norte, y reconoce una similitud de las interioridades y de las exterioridades. Por ello, los diferentes tipos de seres se clasifican por sus propiedades físicas, psíquicas y morales («redondos», «oscuros», etc.).

La *analogía* es el sistema de representación de ciertos pueblos de América Central, América Latina y África Occidental. Presupone una diferencia tanto de interioridad como de exterioridad. Todos los seres son singulares. La comparación entre los seres distintos se realiza, pues, por analogías.

Cabe considerar estas cuatro ontologías a modo de puntos cardinales, pues las culturas y los individuos no quedan confinados en una sola categoría. No existe un representante tipo de una u otra ontología (por ejemplo, ¿cuántos de nosotros hablamos con nuestro animal doméstico, o con nuestras plantas, o incluso con nuestro coche?).

El naturalismo adolece del defecto de estar fundamentado en la separación. Para el antropólogo Arturo Escobar, los pilares de la ontología moderna son: «el individualismo, la creencia en la ciencia, en la economía y en la realidad, encarnadas en una voluntad expansionista de desarrollo a escala planetaria».[15] De Descartes a Marx, esta ontología moderna separa emociones y razón, y exige una ruptura radical, o incluso un repudio, con las formas anteriores de pensamiento y de práctica.

Las otras ontologías, por el contrario, son relacionales, es decir, que ninguna entidad preexiste a las relaciones que la constituyen. Como lo explica Arturo Escobar, «no existen los individuos, existen las personas en relación continua con el conjunto del mundo humano

y no humano».[16] En sintonía con los conocimientos adquiridos por las ciencias de la complejidad, esto mismo es lo que propone también la ecosofía de Arne Næss, que rechaza la visión dualista de seres humanos en un «entorno». Para él, «los organismos son nodos en el seno de la red o del campo de la biosfera, donde cada ser sostiene con el otro relaciones intrínsecas».[17]

Hacia una diplomacia entre modos de existencia

El mundo moderno ha intentado sustraerse al sistema-Tierra, pero este, con los cambios globales, se vuelve hacia él para darle en la cara: ascenso del nivel del mar, fusión de los glaciares, tormentas, olas de calor, etc. Nos creíamos por encima del suelo, desembarazados de toda contingencia biológica, y estar tocando la luz celeste del espíritu puro; y ahora nos encontramos solos, encallados en una ciénaga fangosa con una niebla que se hace por momentos más densa en el horizonte. Todo esto nos supera.

Es evidente que no estamos fuera de la naturaleza. Los vínculos con el mundo y los demás seres vivos son muy reales, complejos, a veces misteriosos, y sobre todo indestructibles. Ignorar estos vínculos supone enredarse los pies en ellos.

Durante su carrera, Arturo Escobar obtuvo un panorama general de diversas ontologías no occidentales, y no ha dejado de trabajar en «descolonizarlas» de la influencia occidental. Su obra constituye una crítica radical del «desarrollo», alimentada por sus contactos con las luchas de los indígenas y los descendientes de africanos en Colombia.

Coincide en este punto con el pensamiento del *desprendimiento* preconizado por numerosos intelectuales latinoamericanos cuando advirtieron que el sistema colonial seguía perpetuándose en sus prácticas políticas, culturales, sociales y económicas dos siglos después de las guerras de independencia. Este proceso consiste «no en oponerse o intentar evitar el conjunto de la matriz, sino en separar y

desolidarizar sus elementos (proceso intelectual de [desprendimiento])»,[18] a fin de recuperar cierta autonomía y una capacidad de actuar que va más allá de la modernidad occidental.

Escobar invita a entablar diálogo con los pueblos no occidentales (a menudo en lucha), con las cosmologías no modernas e incluso con los demás seres no humanos, para aprender a habitar en conciencia lo que él llama el «pluriverso» (por oposición al universo moderno). La idea, por tanto, no es la de elegir la mejor ontología de un menú servido por los antropólogos, sino la de descubrir la diversidad de los enfoques presentes, inventar otros nuevos y aprender a hacer que coexistan.

Pero nosotros, seres apremiados por el tiempo y enredados en nuestras representaciones occidentales, nosotros que no hemos realizado estudios de antropología, ¿qué podemos hacer? ¿Pasar una temporada con los pueblos que hayan preservado activamente, adaptado y reinventado unos saberes en armonía con su medio, e inspirarnos en las filosofías que han acumulado desde hace milenios en contacto con los demás seres no humanos? Por qué no. Aunque también ellos hubieran perdido quizá sus referencias con la llegada de los cambios globales, no cabe duda de que hay que aterrizar,[19] volver a nuestra vieja y buena tierra, retomando la metáfora de Bruno Latour, y es lógico pensar que el aterrizaje se parecerá «un poco más a su tipo de terreno que al nuestro».[20] Además, tal como nos recuerda Descola, «la diferencia considerable de las políticas no modernas en relación con nuestras instituciones se debe al hecho de que están en condiciones de integrar a los no humanos en los colectivos o de ver a los no humanos como sujetos políticos que actúan en sus propios colectivos».[21]

También sería posible (para evitar un exceso de trayectos en avión) redescubrir las tradiciones no modernas europeas, como los ritos celtas y su relación sensible con las demás especies, las creencias populares y el folklore ruso del «espíritu de los lugares», los saberes de las brujas quemadas en las hogueras del Renacimiento, el saber de

los luditas (los «rompemáquinas» de finales del siglo xix) que se negaban a dejar que se destruyeran sus vínculos comunitarios por parte de la industria, los saberes vernáculos sobre las virtudes de las plantas de nuestras regiones que la industria farmacéutica ha reprimido, o las prácticas ricas y complejas de las tierras comunales antes de su privatización (*Inclosure Acts*).

Además de estas fuentes de inspiración del pasado (que en modo alguno hay que idealizar, pero que podemos heredar de los modos más diversos para sembrar pensando en el futuro), es también indispensable conocer las experiencias de las luchas presentes. «Los proyectos vinculados a la tierra y a los territorios, llevados a cabo por determinados movimientos sociales —indígenas, descendientes de africanos, ecologistas, campesinos, mujeres—, no deberían reducirse a meras supervivencias del pasado o a un simple romanticismo descalificado por la racionalidad científica y técnica. Constituyen, por el contrario, una verdadera vanguardia dentro del pensamiento contemporáneo».[22]

De estas luchas nacen resultados concretos, en particular en el ámbito del derecho, que vienen a agrietar el granito monolítico de la representación occidental. Estos últimos años, según nos dice la ensayista y jurista en derecho internacional Valérie Cabanes, se han llevado a cabo avances muy importantes en el terreno del reconocimiento de los derechos a la existencia de las entidades no humanas.[23] Los pueblos primigenios consideran los ríos, las montañas, los bosques, los océanos como otras tantas entidades propias, como *personas*.

En Bolivia, la Tierra-Madre mereció reconocimiento jurídico en 2010.[24] En Estados Unidos, el paso del oleoducto Keystone XL por Dakota del Norte fue denunciado como amenaza para el agua *en tanto entidad fundamental*. «El agua es sagrada, el agua es la vida y debe ser protegida por todos», declamaron los innu de Quebec y los sarayaku de Ecuador, que se unieron a los pueblos sioux, apache, cherokee y navajo. Los derechos de la naturaleza han entrado a

formar parte de las constituciones de Ecuador (2008), Bolivia (2009) y México (2017). Un año, el 2017, que fue espectacular, por otra parte. De entrada vio la concesión de derechos específicos al río Whanganui por parte de parlamento neozelandés. Unos días más tarde, el tribunal superior de un estado del norte de la India reconoció el Ganges y uno de sus afluentes, así como los sistemas himalayos de su territorio (lagos, glaciares, bosques, etc.), como personas jurídicas. Colombia otorgó derechos al río Atrato para protegerlo de la contaminación ligada a las extracciones mineras. Fue también ese año cuando, en la primera Conferencia Mundial sobre los Océanos (Nueva York), Nueva Caledonia propuso reconocer los derechos del océano Pacífico...[25]

Todas estas exploraciones llevan a la constatación de que hay toda una diversidad de «modos de existencia», de formas de concebir un mundo con todos los seres, y de que ha llegado ya el momento de asumir un «pluralismo ontológico» al que incluso los modernos, como ya hemos visto, nunca han renunciado por completo. Para Latour, la primera etapa hacia esta coexistencia es determinar cuáles son los valores fundamentales de los modernos y, a partir de este inventario, descubrir los otros modos de existencia. «Nuestro método, por consiguiente, no implica afirmar que "todo es verdad", que "todo vale", que todas las versiones de la existencia [...] deberían convivir sin preocuparse por escoger entre ellas [...]; sino tan solo que, en lo sucesivo, la selección deberá hacerse en igualdad de condiciones, en función de pruebas precisas...».[26]

Asistimos a una verdadera revolución copernicana y al planteamiento de un proyecto de sociedad (¿de civilización, tal vez?) que contempla la conciliación de visiones del mundo diversas. Lo cual lleva a lo que Arturo Escobar llama una «política de la ontología» y a la idea radical de que el dominio político se extiende no solo a los no modernos, sino también a los no humanos. Ello implica, evidentemente, la creación de un inmenso dispositivo «diplomático»

para disponer un marco de negociaciones entre modos de existencia, en este pluriverso de ontologías de igual dignidad.

Las calidades diplomáticas no serán un lujo en esta gran amalgama de diálogos «simétricos». Para Bruno Latour, «gran parte de las tensiones [...] se deben al hecho de utilizar para juzgar acerca de la veracidad de un modo [de existencia] las condiciones de verificación de otro modo».[27] En este punto, esta propuesta diplomática coincide con la de la ciencia posnormal: «Tendremos que optar más bien por una posición ético-política que no podrá ser demostrada como verdadera, sino como sometida a prueba y vivida en sus implicaciones prácticas y políticas».[28]

No obstante, ¡no puede asegurarse que la ontología dominante del mundo —la «moderna»— se deje destituir tan fácilmente! Ciertas élites tienen interés en la continuidad de la «modernización» de la Tierra, a riesgo de su colapso. Han creado incluso una «secesión», al negar el cambio climático (o su gravedad para las masas humanas y no humanas) cuando conocen perfectamente el estado de la cuestión. Reconocen abiertamente su rechazo a la solidaridad, a un mundo común con las clases inferiores, y han renunciado al sueño de una modernización en beneficio de todos. Estas élites hacen «saltar añicos la idea misma de modernidad, de universalidad».[29] Ellas mismas derriban el pedestal ideológico de la modernidad industrial, del «desarrollo» y del «crecimiento».

En este contexto problemático, ni el Estado ni, menos aún, las multinacionales pueden constituirse en aliados fiables para la búsqueda de formas no opresivas de sociedad. Y, por el momento, «la ciencia ni siquiera puede entablar un diálogo con otras formas de conocimiento, dado que se arroga su monopolio, como también el de la compasión y el de la ética».[30]

Para el historiador Christophe Bonneuil, vivimos pues una «radicalización de una guerra de los mundos» entre modernos y terrestres, entre aquellos que piensan que la tierra es una propiedad suya que hay que modernizar, y quienes saben pertenecer a la Tierra y

crean nuevos vínculos entre los seres humanos y con los demás seres no humanos en los territorios en lucha.[31] Al oponerse a proyectos de extracción de recursos o de acaparamiento de tierras por parte de estados o de multinacionales, las comunidades locales indígenas, campesinas o de activistas se oponen a un proyecto global. En realidad llevan a cabo una lucha ontológica, al defender, vivir y construir otras formas de «sentir-pensar» el mundo, según la expresión de Arturo Escobar.[32]

Existen ya —y a buen seguro existirán— conflictos intramundanos e intermundanos. Peor aún, «esta guerra, civil y moral a la vez, divide el interior de cada uno de nosotros».[33] Pero estos conflictos harán que aparezcan fisuras, de las que surgirán (o no) nuevas ontologías, malas hierbas que darán lugar a los bosques de mañana. Hay que estar preparados para verlas nacer y crear nuevas alianzas.

Cambiar de ontología, ponerse en el lugar del otro, comprenderlo, intentar resistir a su manera… Todas estas exploraciones enriquecerán las relaciones de reciprocidad que los seres humanos puedan mantener entre ellos y con los demás seres vivos. Un indio que no puede matar una vaca sagrada, ¿podrá ponerse en el lugar de un trampero de las regiones polares? Un amerindio que mantiene conversaciones íntimas con las plantas (a través de poemas llamados *anents*),[34] ¿podrá ayudar a un agricultor de la región de Beauce a administrar sus cosechas? ¿Qué valor tendrán los argumentos de las excavadoras al servicio de la extracción de minerales frente a las palabras sabias de las salamandras en la Asamblea General de las Naciones Unidas de 2046? Prolongar estas reflexiones estimula la imaginación, como lo atestiguan los magníficos cómics de Alessandro Pignocchi,[35] quien imagina a los indios jíbaros estudiando a los habitantes de nuestras regiones sirviéndose de las herramientas de la antropología estructuralista de Lévi-Strauss, o que escenifica las consecuencias prácticas (hilarantes) de nuestros responsables políticos convertidos al animismo…

¿Qué vamos a hacer con el inmenso desorden que dejan la modernidad y el capitalismo? ¿Cómo recuperarse de un «paro del mundo» (Danowski), es decir, del colapso, aunque sea parcial, de un sistema de representación del mundo?

Reconstruir sobre las ruinas del capitalismo

¿Cómo vivir en medio de los vestigios del capitalismo? Para responder a esta pregunta acuciante, la antropóloga estadounidense Anna Tsing habla de una seta aromática muy apreciada por los japoneses, el *matsutake*, que tiene la particularidad de crecer en los suelos forestales devastados por la explotación. Tras hacer un seguimiento, por ejemplo, de comunidades de recolectores asiáticos en situación de precariedad en Estados Unidos, que sobreviven gracias a la venta de esta seta, describe cómo el capitalismo continúa desplegándose sobre sus propias ruinas, hasta su caída. Nos invita a prepararnos para el surgimiento de un mundo mucho más orgánico que habrá que domesticar. Cuando las motosierras guardan silencio, la vida se reanuda, pero ¿de qué forma?

El ejemplo de la seta constituye sobre todo una buena metáfora del surgimiento (orgánico) de lo imprevisto en un territorio asolado. Aun después de talada, el bosque a menudo encuentra medios para volver, persistir, en lo que Tsing denomina un movimiento de «resurgimiento» (por evitar el término, demasiado técnico, de resiliencia).

Las personas que han permanecido apegadas a los territorios (zonas grises) de Fukushima y de Chernóbil han llegado a domeñar progresivamente el peligro, saliendo adelante, implantando medidas contra la radioactividad, intercambiando conocimientos y experiencias. La película documental *Tchernobyl, Fukushima: vivre avec* [Chernóbil, Fukushima: vivir con ello][36] «cuenta cómo es posible, no solamente crear una situación habitable a partir de un mundo víctima de una catástrofe, sino también y sobre todo cómo la ayuda

mutua es consustancial a este logro».[37] Todas estas prácticas nacen de problemas comunes y crean soluciones *ad hoc*, que desembocan en lo que el colectivo Dingdingdong llama una verdadera «ayudamutuología», y sobre todo en algo que está en el orden de la reapertura de un futuro para estos territorios.

Las setas son el símbolo de las asociaciones oportunistas entre especies, de los mutualismos, de las hibridaciones, de los mestizajes, de los vínculos de ayuda mutua entre seres vivos y entre especies, y sobre todo de un funcionamiento horizontal y descentralizado. Contra la vertical y tajante «lógica de la plantación» (Tsing), representan la lógica del bosque, la de las malas hierbas que crecen en los márgenes o que se propagan lentamente cuando la destrucción cesa.

La lección que debemos extraer de esta metáfora es que es posible un nuevo despliegue incluso en zonas desertificadas, *sin recursos*, cuando el insaciable ogro de la plantación se ha marchado. En estas zonas nuevamente libres, pueden resurgir pioneros no humanos, preparando el terreno para la llegada de los humanos (también pioneros), en curso de aterrizaje. «Los terrestres —explica Christophe Bonneuil— son las fuerzas y seres no humanos recalcitrantes de la "tercera naturaleza" [la salvaje que resurge después de la devastación], según expresión de la antropóloga Anna Tsing. Son también los innumerables colectivos humanos y su creación *low-tech*, que han abandonado el mito moderno del desgarro para experimentar la relación: colectivos indígenas *refuseniks* del "desarrollo", colectivos alternativos y pro-decrecimiento, o habitantes de territorios en resistencia».[38]

Las ZAD,[*] territorios fúngicos

A menudo escarnecidas, combatidas, ignoradas o incomprendidas, estas experiencias esporulan por todas partes entre las ruinas del mundo. Representan una forma de anclaje en un territorio. Se les

atribuyen muchas cosas a las ZAD, porque son portadoras de la esperanza de los nuevos brotes, proyectan nuestras fantasías vitales, pero sobre todo nuestros miedos a abandonar una comodidad anestesiante.

Todos estos modos de experimentación nacen de esa gran historia de las insurrecciones que responde a la violencia inaudita de una industrialización destructora de clases sociales, de las mujeres, de las comunidades artesanales, de las prácticas comunes, de territorios enteros, de culturas y especies indígenas. «Esta resistencia al "progreso" y a la "comodidad" moderna, urdida entre cabañas, pequeñas granjas de piedra, campos y bosques, se inscribe dentro de una larga tradición: bebe del pozo común de la ingeniosidad y la pluriactividad campesina multisecular, de las comunas libres anarquistas de comienzos de siglo, de las comunidades de los años setenta, de los ecoemplazamientos y alternativas rurales que prosperaron desde los años de la década del 2000, agazapados entre helechos, bosques y pueblos protectores».[39]

Tanto en América del Sur con en la campiña francesa, estas zonas de aterrizaje experimentan una relación diferente con el territorio: «ni cartesiana, ni euclidiana, y menos aún liberal».[40] No ven en el territorio una superficie bien delimitada, ni una propiedad en sentido clásico, sino una «apropiación efectiva a través de prácticas culturales, agrícolas, ecológicas, económicas, rituales, etc.».[41]

El anclaje en un territorio genera poderosos sentimientos de pertenencia y de identidad, un arraigo íntimo. No habría que confundir, sin embargo, este retorno a la Tierra (la repolitización de la pertenencia a un suelo) con el «retorno a la tierra» de triste memoria (del régimen de Vichy).[42] Ya no se trata de una simple protección de la «naturaleza», sino de la defensa de un medio de vida, de un territorio, e incluso… de una extensión de nuestro ser, a imagen de la célebre frase del activista australiano John Seed, quien defendía el bosque tropical encadenándose a los árboles, retomada como eslogan en

Notre-Dame-des-Landes: «No defendemos el bosque, somos el bosque que se defiende».[43]

Cada comunidad humana posee unos valores sagrados (no negociables) y unos valores utilitarios (negociables). Si las relaciones con el territorio cambian, estos valores pueden cambiar también. Aquello que para sus habitantes se convierte en algo sagrado, para el exterior sigue siendo profano (y negociable). Desde ese momento, es fácil (y comprensible) que algunos defiendan su territorio con pasión y arrojo, incluso (si la pulsión de muerte es demasiado fuerte) que prefieran morir antes que transformarse. No hemos llegado al final de nuestra sorpresa ante las consecuencias del trastorno de los valores ontológicos: «Decir: "Somos terrestres en medio de los terrestres" no lleva a la misma política que: "Somos seres humanos en medio de la naturaleza"».[44]

Es también importante defender la idea de que «las luchas de indígenas y descendientes de África al sur, así como los movimientos alternativos, antiproductivistas y autónomos al norte, inventan formas avanzadas de emancipación y de autogestión democráticas».[45] Son lugares de experimentación. Tienen por tanto necesidad de asilamiento para «escapar a esa zona de muerte»[46] que representa el frente de modernización capitalista. Esto implica aprender a pelear, en una postura de legítima defensa, contra los ataques de los «militantes de extrema modernidad».[47] La película hollywoodiense *Avatar* nos proporciona una imagen en la que: «si los vehículos blindados y las excavadoras de la policía quieren servir al desarrollo, entonces, para encontrar nuevos modelos de vida, hay que oponerse a quienes tienen el mando sobre tales ingenios».[48]

Afortunadamente, se forman alianzas entre humanos y no humanos en el seno de las ZAD, entre las ZAD y externamente a ellas… y también entre las diferentes luchas. ¡El micelio se interconecta! Como atestigua este simpático consejo de la física y activista india Vandana Shiva: «En lugar de enviar Robocops, el gobierno francés debería enviar a las ZAD a sus propios jóvenes, para

que estos aprendieran a vivir dignamente, en paz con la tierra, y convertirse así en personas creadoras de su propia existencia, y no en consumidores y consumidoras, o en personas desechables».[49]

Alianzas terrestres

Para los filósofos Léna Balaud y Antoine Chopot, «en la era del Antropoceno, la injusticia no es únicamente local, humana o social, sino planetaria, transversal a todos los seres, del petróleo al suelo y las semillas genéticamente modificadas, pasando por los refugiados climáticos, las trabajadores proletarizadas y las poblaciones indígenas expulsadas de sus lugares de vida».[50]

Habrá que considerar la política, por tanto, no como un conjunto de confrontaciones entre grupos humanos (clases, países, etc.), sino como una serie de rivalidades entre asociaciones de humanos y de no humanos;[51] y la lucha anticapitalista deberá también añadir, al rechazo a la explotación de determinadas clases de seres humanos, el rechazo a la explotación de otras especies.

No estamos hablando de unas cuantas luchas dispersas e insignificantes. Los movimientos que actúan por una mayor justicia social y medioambiental son extremadamente numerosos. En su libro *Blessed Unrest*, el activista estadounidense Paul Hawken escribía en 2007: «Pronto me di cuenta de que mis estimaciones iniciales, en torno a las cien mil organizaciones, estaban muy por debajo de la realidad, como mínimo en uno factor diez, y ahora mismo creo que hay más de un millón (quizá dos) de organizaciones que trabajan por la perdurabilidad ecológica y la justicia social».[52] Un decenio más tarde, lo que él llama el despertar del «sistema inmunitario» de la Tierra ciertamente ha crecido aún más.

También con los demás seres no humanos hay que crear alianzas. «La "naturaleza" ha dejado de ser un conjunto de objetos simples y mecanismos pasivos, despojado de interioridad, para ser un tejido

vibrante, de especies múltiples, salvaje en cuanto a sus poderes de sentir, actuar y retroactuar».[53] Los demás seres no humanos pueblan el mundo, dotados de una inteligencia propia, y constituyen —e incluso contribuyen y utilizan— aquello a lo que nosotros llamamos los comunes.

Algunos temen que, al concentrar nuestros esfuerzos en una ampliación de los modos de existencia y al dedicar tiempo a las relaciones con otras especies, perdamos el sentido de las luchas y cierto poder político «intrahumano», que determinados colectivos tanto necesitan para frenar la desmesura industrial. Sin este poder, nos veríamos reducidos al papel de «observadores, víctimas y supervivientes».[54]

Pero también podemos, junto con Léna Balaud y Antoine Chopot, optar por la apuesta contraria, la apuesta terrestre, la de considerar que es justamente la alianza con los demás seres no humanos lo que restituirá el poder y las oportunidades a las luchas y esfuerzos resurgentes.[55] Nos llega un ejemplo de Argentina y Paraguay, donde se ha ganado una batalla contra la soja transgénica gracias al amaranto silvestre, una planta fértil, comestible, rica en proteínas, y que se ha hecho resistente al Roundup de Monsanto. Tras encontrar en los campesinos en lucha unos aliados motivados, el amaranto se ha dispersado en forma de «bombas de semillas», ¡reduciendo a la nada el proyecto de los mayores futuros centros de producción de simientes transgénicas del mundo![56]

Pero si la política es el arte de «oponerse sin aniquilarse» (Marcel Mauss), habrá que encontrar no solo alianzas, sino también maneras de gestionar los conflictos entre nosotros y con algunas especies. El trabajo de exploración, e incluso de diplomacia del filósofo Baptiste Morizot, es en este sentido muy destacable.[57] Considerando que los animales mantienen entre ellos relaciones sociales y políticas, con respecto a territorios, alianzas hechas de signos, negociaciones, decisiones colectivas y resoluciones de conflictos, ha intentado establecer una interacción con las formas políticas propias del lobo,

animal social por excelencia. La guerra contra el lobo dura desde hace siglos, ¿no sería hora de probar con la diplomacia?

Los últimos trabajos en etología o sobre la inteligencia de las plantas muestran que esto ¡es tan solo el principio! Comprender su lenguaje y su manera de relacionarse abre pistas sobre propuestas para concebir relaciones políticas con las demás especies. Hay en esto un giro conceptual capital:

> El reconocimiento de que los colectivos no humanos tienen un punto de vista focalizado, al igual que el nuestro, aunque diferente, y que históricamente, y a partir de tales puntos de vista, se relacionan tanto entre ellos, como con nosotros. De modo que hacer entrar a los no humanos en política se correspondería, paradójicamente, con hacernos entrar a nosotros en la inteligencia y la racionalidad propiamente ecológica del mundo diferente al humano y en la geopolítica perspectivista de las formas de vida.[58]

El contrato político con los demás seres no humanos no está por inventar, ¡está primero por descubrir por su parte!

¿A qué podría parecerse un inmenso parlamento inter-especies? ¿Cómo llegar a comprender, y luego a interactuar con toda esta increíble complejidad, sin caer en el peligro (muy arriesgado) de una gigantesca gobernanza pluriversal, a la manera del parlamento de la República en *La guerra de las galaxias*?

Los animales, los árboles, los hongos y los microbios no son seres pasivos, son políticos temibles. Son incluso paisajistas, y hasta activistas, por cuanto transforman la tierra desde hace millones de años, contribuyendo a formar y a mantener la *zona crítica*, ese minúsculo espacio de vida común en el que vivimos, y del que extraemos recursos sin descanso. Dicho de otro modo, ellos nos *dan*. Nuestras increíbles capacidades de empatía y de reciprocidad (que utilizamos espontáneamente entre nosotros) podrían aplicarse fácilmente por tanto a ellos, y contribuir a mantener un inmenso acto de contra-don, al que el antropólogo Marcel Mauss llama una «obligación» de retribución. Estamos infinitamente en deuda con ellos.

Esta *obligación* pude leerse, en definitiva, según su otra acepción: si no lo hacemos, bien pudiera ser que los hongos del fin del mundo crecieran sobre nosotros.

* Zone À Défendre («Zona A Defender»), agrupaciones de activistas y resistentes, en Francia, donde se utiliza el neologismo *zadistes* (zadistas) para referirse a sus miembros. (N. del T.)

VI

CONTAR OTRAS HISTORIAS

«El sistema se derrumba a nuestro alrededor precisamente en el momento en que numerosas personas han perdido la capacidad para imaginar que pueda existir otra cosa».[59] Esta frase de David Graeber nos recuerda que lo que acabamos de explorar en el capítulo anterior —darnos cuenta de que existen otros mundos e intentar integrarse en ellos— es ante todo una invitación a estimular nuestra imaginación: cambiar de punto de vista, sentir de un modo diferente, tener encuentros capaces de cambiar una vida, dejarse emocionar, refundar nuestra ética.

Hemos visto que nuestra ontología moderna fijaba el marco de nuestra relación con el mundo. Impregna nuestro inconsciente, estructura nuestros mitos, hace surgir historias que nos afectan. Pero ¿cómo detectar los relatos tóxicos? ¿Cómo inventar otros? ¿Cómo estar seguros de que traerán consigo un mundo mejor? ¿Qué relato(s) puede(n) ponernos en movimiento para atravesar estas tempestades? ¿Cómo dar sentido a lo que nos sucede?

Para nuestra época, el reto de cambiar de relato es inmenso, viene a ser la promesa de un terremoto. Es un reto que obliga también a los «usuarios» del arte a perder complejos para adentrarse en terrenos habitualmente reservados a las ciencias, y a los «usuarios» de la ciencia a dejarse imbuir de cosas que ordinariamente no dominan.

RELATOS «ZOMBIS»

Hay historias que se cuentan desde hace tanto tiempo, que ya no parecen historias, sino verdades indiscutibles. *Son* el paisaje, dan sentido a nuestro mundo y a nuestra existencia, constituyen el marco inconsciente de nuestros pensamientos y de nuestras acciones.

Entre estas historias está la del *progreso*, que cuenta que nuestra sociedad puede crecer sin fin. El conocimiento, la tecnología, el individuo, la libertad, la economía, los sistemas sociales, todo ello es susceptible de mejorar indefinidamente, por los siglos de los siglos, porque el progreso no tiene límite alguno. Esta historia genera otras, como el «solucionismo tecnocrático»,[60] que consiste en creer que todo problema puede resolverse mediante una solución técnica: vehículos híbridos y turbinas eólicas para «resolver» el calentamiento del clima y el fin de los combustibles fósiles; drones, *big data*, ordenadores inteligentes y redes eléctricas inteligentes (*smart grids*) para implementar la transición energética; economía circular y colaborativa para abolir la producción de desechos, las desigualdades y las tensiones sociales; la colonización de Marte para escapar a la catástrofe ecológica, etc.

También está esa extraña creencia de que solo existe una única ley, la de la jungla —la *competición*—, la cual puede traducirse por «la ley del más fuerte». Y ese cuento mágico y trágico a la vez que empieza por: «Érase una vez un pueblo de humanos, que se distinguieron de la Naturaleza por su inteligencia…». Y todos estos cuentos se entremezclan con cierta lógica. «El mito del progreso se fundamenta en el mito de la naturaleza. El primero nos dice que estamos destinados a la grandeza; el segundo nos dice que esta grandeza es gratuita».[61]

En contra de esta visión, el sacerdote, historiador y ecologista Thomas Berry (1914-2009), uno de los pioneros de las relaciones entre la religión y la ecología, no veía *objetos* en el mundo, sino únicamente *sujetos*. Este viejo sabio estaba convencido de que había que cambiar de relato y veía nuestra época como suspensa en una especie de transición con grandes relatos enfrentados,[62] en la que

algunos intentan emerger mientras otros se niegan a morir y vagan errantes por el mundo, infectando a los recién llegados.

Lev Grossman, cronista para la revista *Time*, considera el zombi como el «monstruo oficial de la recesión».[63] Los zombis están desprovistos de alma, caminan sin objetivo, incapaces de razonar. Es la «ficción moderna por excelencia: la de la autonomía absoluta, la del ser que no necesita de vínculos».[64] Estos seres no tienen ninguna relación con sus semejantes, no tienen objetivos estratégicos y no experimentan miedo alguno. No cuentan más que con la fuerza del número. Prolongan un mundo carente de sentido y que se niega a morir.

La primera etapa para sumergirse en la confusión de relatos alternativos, como en caso de la ontología moderna, es la de sacar a la luz los relatos que habitan ya en nosotros. Esto es precisamente lo que Cyril Dion propone en *Resiste. Pequeñas ideas para cambiar el mundo*.[65] «Somos incapaces de pensar más allá de nuestro propio relato, puesto que lo confundimos con la realidad»,[66] constata este autor, e incapaces también de apartarnos de una cartografía de los cerrojos que atraviesan nuestra sociedad y que él llama las «arquitecturas invisibles» (según la expresión del especialista en inteligencia colectiva Jean-François Noubel).

Un ejemplo es el de los viajes en avión. Díganle a alguien que pronto dejará de haber aviones surcando el cielo a causa del Antropoceno. Replicará dubitativo: «Es posible, pero yo no puedo renunciar a hacer grandes viajes…». En esta respuesta, se esconde la creencia invisible de que los grandes viajes solo pueden hacerse en avión, ligada a otra arquitectura, aquella que basa nuestra relación con el tiempo y que postula que un viaje debe hacerse deprisa.

El paso a un nuevo relato parece hoy imposible, a tal extremo nos vemos sometidos permanentemente por cierto ritmo de vida, por el entorno, los medios de comunicación, la publicidad, la aparición de novedades, las facturas por pagar, etc. «Modificar radicalmente la trayectoria de nuestras sociedades exige elaborar nuevos relatos, pero

también modificar estas consabidas arquitecturas».[67] La tarea se revela infinitamente más complicada que escribir sin más una nueva historia en una hoja de papel en blanco.

LOS RELATOS, ARMAS DE SUBVERSIÓN MASIVA

La necesidad fundamental de relatos

Las historias dan sentido a nuestro mundo y a nuestra existencia, es por este motivo por el que los seres humanos tenemos necesidad de ellas. Las historias forjan nuestras creencias, nuestros valores, nuestras esperanzas. Estamos imbuidos de ellas desde nuestra más tierna infancia. Estamos estructurados de acuerdo con las historias de nuestros padres, de nuestra época. «A la gente no le cuesta admitir que los "primitivos" (nuestros antepasados) construyeran su orden social creyendo en fantasmas y espíritus, reuniéndose con cada luna llena para danzar alrededor de un fuego —apunta el historiador Yuval Noah Harari—. Ahora bien, lo que no percibimos es que nuestras instituciones modernas funcionan exactamente sobre la misma base».[68]

Los mitos son relatos que proceden del inconsciente. Según Mircea Eliade (1907-1986), mitólogo y filósofo rumano, un mito «proporciona modelos para la conducta humana y transmite por eso mismo significación y valor a la existencia».[69] Para Joseph Campbell (1904-1987), quien enseñó mitología en la universidad Sarah Lawrence, el mito permite «sentirnos vivos», «saborear, al menos una vez, la plenitud de esta experiencia, de tal forma que todo lo que vivimos en el plano físico despierta un eco en lo más profundo de nuestro ser, de nuestra realidad íntima».[70] Estos mitos beben del inconsciente colectivo. «Sea cual sea la cooperación humana de envergadura —ya se trate de un estado moderno, de una iglesia medieval, de una ciudad antigua o de una tribu arcaica—, encontrará sus raíces en la existencia de mitos comunes, mitos que no existen más

que en el imaginario colectivo de los individuos que forman esa cooperación».[71]

Todos estos mitos (inconscientes) y estos relatos (conscientes) constituyen el «medio por el cual el cerebro emocional da sentido a las informaciones recogidas por el cerebro racional».[72] Y cuando una situación nos supera, encontrar sentido es vital. Nuestra obsesión por el «porqué», explica la escritora Nancy Huston, nos viene del hecho de tener conciencia de la totalidad del «arco» de nuestra vida —del nacimiento a la muerte— y de que únicamente la creación de sentido nos permite soportar esta condición existencial.[73]

Viktor Frankl (1905-1997), médico psiquiatra y neurólogo, vivió el horror de los campos de concentración durante la Segunda Guerra Mundial. A partir de su experiencia, fundó la logoterapia, convencido de que «cuando uno encuentra sentido a los acontecimientos de su vida, el sufrimiento disminuye y la salud mental mejora».[74] En los campos, la longevidad de un prisionero se veía directamente afectada por la manera en que imaginaba su futuro. «Teníamos que cambiar por completo nuestra actitud con respecto a la vida —escribe—. Teníamos que aprender por nosotros mismos, y además teníamos que mostrar a quienes eran presa de la desesperación que lo importante no era lo que esperáramos de la vida, sino lo que aportáramos a la vida. En lugar de preguntarse si la vida tenía sentido, teníamos que imaginar que éramos nosotros los que debíamos dar un sentido a la vida, cada día y cada hora».[75]

Reconquistar el futuro: de la importancia de la ciencia ficción

Para la activista estadounidense del medio ambiente Starhawk, nuestra costumbre de oponer la realidad a la ficción tiene una consecuencia molesta, la de despolitizar el imaginario, relegándolo a una esfera de la vida totalmente inofensiva, infantil y propia del entretenimiento. Pero es una trampa… Tal como ella afirma, para generar una

convulsión en la cultura (ese «conjunto de relatos que nos contamos sin descanso»), es preciso recuperar la fuerza subversiva de los relatos, es decir, «elaborar relatos incómodos y perturbadores para el imaginario dominante».[76]

Desde esta perspectiva, tanto podemos inventar relatos nuevos como exhumar otros cuya existencia se silenciaba. ¿Por qué, por ejemplo, no habría de describirse la modernidad en la escuela como el periodo que ha permitido la culminación suprema de la gran desconexión con las demás especies? ¿Acaso no es también el Renacimiento la época de la aniquilación de la femineidad (masacre de las brujas), así como de la destrucción de los vínculos de ayuda mutua que aglutinaban las comunidades de la Edad Media?[77] ¿No fueron los Treinta Gloriosos el mayor periodo de despilfarro de la Historia? (Quizá mejor habría que llamar a estos treinta años[*] los «Treinta Horrorosos»). ¿Qué otra cosa es el transhumanismo más que el punto de no retorno de este corte con el resto del mundo a través de la creación de seres híbridos irreversiblemente dependientes de un sistema socio-político-técnico (transnacionales), supeditado él mismo al petróleo y a las tierras raras?

Elaborar relatos no es algo privativo de los escritores, sino de cualquier persona. Tenemos que volver a ser «usuarios del futuro», creadores de nuestras historias. Las iniciativas de transición tienen el gran mérito de hacerlo en grupo y en un ambiente más bien simpático, imaginando el lugar que ocuparemos al cabo de veinte o treinta años soportando las catástrofes del Antropoceno, ya conocidas, pero con el *leitmotiv* de que la vida será mejor que hoy. Tímidas y teóricas al principio, las propuestas van afinándose y desplegándose progresivamente. Cuanto más precisas y concretas sean las visiones, más creíbles serán y más potencialmente motrices. Este acto de imaginación y de creatividad colectiva requiere de tanta intuición como conocimientos objetivos, y une los grupos elaborando una visión común e invitando a la alegría (el aumento de la capacidad de actuar, según Spinoza). Presenta un horizonte, traza caminos y pone

en movimiento. Imaginarnos dentro de treinta años, con nuestros vecinos, añadir personajes a la escena, hacerlos evolucionar por las calles que conocemos, en un ambiente agradable o desagradable, de lucha o de construcción… Para el politólogo Luc Semal, «este trabajo con el imaginario colectivo participa del refuerzo de la resiliencia local, porque acultura insensiblemente a la población a la perspectiva de un futuro pospetróleo y poscrecimiento, ineludiblemente más sobrio».[78]

Las novelas tienen el mismo poder. Según Ursula Le Guin, gran novelista de ciencia ficción autora del relato en que se basó el guion de la película *Avatar*, historia emblemática de un enfrentamiento entre terrestres y modernos, las novelas permiten crear un vínculo fundamental entre los lectores.

> Parece, ciertamente, como si el único medio de alcanzar el verdadero sentido de lo colectivo, la imagen de lo que vive y tiene un sentido para cada uno de nosotros, fuera servirse de aquello que es verdaderamente personal. No instancias impersonales tales como la razón pura, o «lo popular», sino lo irreductiblemente personal: el yo. Para llegar hasta los demás, el artista debe profundizar en sí mismo. Utiliza la razón para entrar de forma deliberada en lo irracional. Cuanto más se adentra en el interior de sí mismo, *más se acerca al otro*.[79]

La ciencia ficción es una manera de explorar el futuro. Gracias a una sabia mezcla de inconsciente (los mitos) y de inteligencia (para no dejarse llevar por mitos fáciles), nos proporciona las herramientas para comprender futuros tecnocientíficos inciertos. Elabora experimentos mentales y nos ayuda a someter el futuro a ensayo.

Las ciencias físicas utilizan a menudo los experimentos mentales cuando los dispositivos experimentales son imposibles o demasiado caros de realizar (imaginar, por ejemplo, cómo transcurriría el tiempo en una nave espacial que viajara a la velocidad de la luz). Solo que, por necesidades de la ciencia, tales experimentos se desarrollan en un mundo muy simple y parametrizado, a fin de obtener resultados poco controvertidos. ¿Qué sucedería si los científicos recurrieran a estos experimentos mentales para someter a ensayo sistemas complejos

como sociedades o sistemas políticos? Las ciencias sociales se han negado a realizarlos… dejando el campo libre a la ciencia ficción.[80]

Los (buenos) relatos de ciencia ficción no están hechos para que creamos en ciertas cosas, sino para experimentar nuestras capacidades de transformación. En este sentido, dice la filósofa Isabelle Stengers, los escritores de ciencia ficción son realistas, ya que intentan «descifrar lo real de una realidad más vasta»[81] y, como subraya Ursula Le Guin, «en fase de composición». Alain Damasio lo pone en práctica: «El transhumanismo, por ejemplo, intenta postular determinado tipo de futuro. Yo, como escritor de ciencia ficción, debo llevar a la práctica imaginarios que hagan deseable algo diferente».[82]

> El escritor que utiliza los antiguos arquetipos de los mitos y de las leyendas, o aquel que, más recientemente, utiliza los de la ciencia y la tecnología —analiza Le Guin—, quizás esté diciendo algo tan pertinente como un sociólogo (y lo dice mucho más directamente) acerca de la vida humana y de la manera en que esta es vivida. Después de todo, tal como nos lo han afirmado los mayores científicos, y como lo saben todos los niños, la imaginación permite, mejor que cualquier otra cosa, percibir, empatizar y tener esperanza.[83]

La idea, por tanto, es la misma que en el caso del anuncio de una enfermedad incurable: un relato no debe cerrar puertas o derrumbar el futuro, sino, por el contrario, abrir posibilidades y aportar una multiplicidad de modos de retomar el mando de la situación. Tal es el testimonio de Isabelle Stengers, quien participa de estas reflexiones en torno a la enfermedad de Huntington: «El colectivo Dingdingdong y la ciencia ficción me han ayudado a no desesperar, es decir, a concebir la idea de la posibilidad de una democracia recalcitrante e imaginativa. Y esta posibilidad se ve alimentada por el hecho de que la imaginación suscita una forma de alegría».[84] La utopía representa un mundo ideal, pero cerrado. En cuanto a las distopías, están para reflejar las angustias de la época. Pero también es posible abrir estos campos describiendo «positopías» (*positopia,* «mejora con respecto a la realidad actual, realizable de manera realista, pero únicamente si se adoptan ciertas medidas adecuadas»).[85]

Como en la trilogía de éxito mundial *MaddAddam*, en la cual la autora canadiense Margaret Atwood cuenta las aventuras de cuatro adolescentes que viven antes, durante y después de un gran colapso. La historia se desarrolla en Estados Unidos, en un futuro cercano (distópico) en que las empresas han tomado el control de todo. Después de llegar casi al aniquilamiento de la población, la principal preocupación de los cuatro protagonistas es la supervivencia y la creación de una nueva comunidad (posapocalíptica, pero positópica, por tanto). El interés de esta novela está en las revelaciones finales del nuevo mundo que ha surgido y en los personajes, que han sido capaces de encontrar un sentido en esa batalla por el futuro de la humanidad.

Esta trilogía, *MaddAddam*, puede entenderse como una alternativa al significado que habitualmente damos al apocalipsis, el de la revelación más que el de la extinción. Aborda otras posibilidades, más que el final de todas las posibilidades.[86] Al tiempo que explora temas como el amor, la esperanza, la libertad y la autonomía, Margaret Atwood nos cuenta cómo ha podido renacer una comunidad, concluyendo que su trilogía es además una «epopeya no solo de un futuro imaginado, sino también de nuestro propio pasado, una manera de exponer cómo las tradiciones orales de narración de historias han conducido a tradiciones escritas, y finalmente, al sentido de nuestros orígenes».[87]

HISTORIAS DE DESPUÉS

Hacemos nuestra la invitación de Cyril Dion a «crear contextos estructurales que despierten nuestra creatividad, estimulen nuestras capacidades de empatía, enriquezcan nuestros conocimientos y susciten nuestro entusiasmo».[88] De modo que, ¡a ello! No se trata (en este momento) de escribir novelas de anticipación sobre el colapso que abran posibilidades (lo cual sería apasionante y muy bienvenido, por

lo demás, ya que son raras), sino de explorar relatos que enriquezcan nuestra manera de representarnos un colapso.

El colapso… como apertura de posibilidades

Cuando se cuenta una historia de colapso de nuestra sociedad, una historia *esperada,* se recurre siempre a los mismos resortes apocalípticos, la mayoría de las veces ultraviolentos, masculinos (con algunas excepciones, como la novela *En el corazón del bosque*, de Jean Hegland),[89] y suelen seguirse las aventuras de unos pocos supervivientes en un mundo en ruinas. El verdadero desafío consiste en salir de estos caminos trillados, mezcla de mitología antigua (apocalipsis) y moderna (materialismo, competitividad, ruptura con la naturaleza, etc.). Este desafío no atañe tan solo a las novelas o los guiones de cine, sino también a la vida cotidiana: las discusiones familiares, las conferencias, los artículos de prensa, etc.

Si hay un sentido por descubrir en un contexto de colapso, ¿no estará relacionado con el hecho de aprovechar la oportunidad para revisar de un modo radical los fundamentos de nuestra sociedad? ¿O para disfrutar poniendo freno a la destrucción de la vida por parte de las mega-máquinas? ¿O para iniciar una resistencia? ¿Cuál podría ser la meta que nos pusiera en movimiento?

Para abrir posibilidades, lo importante es darle a este futuro una textura compleja: evocar *unos* colapsos, con cuidado de describir los vínculos entre los colapsos ecosistémicos y humanos; evitar considerar las cosas de una manera homogénea, en que todo está hecho por anticipado; señalar que algunos colapsos son deseables y otros no; describir momentos catastróficos, lentas degradaciones, así como también largas *esperas*; demorarse igualmente en los colapsos interiores personales y el desplome de las ilusiones, los sistemas de pensamiento y de representación del mundo, etc.

Abrir posibilidades consiste sobre todo en proyectar más allá de aquello que perdemos y por consiguiente en anticipar aquello que puede emerger. En este contexto, puede evidentemente desarrollarse el mito del héroe, así como los relatos de ayuda mutua (los individualistas lo tendrán más difícil para sobrevivir) y las alianzas con los seres no humanos en lucha, por ejemplo, contra las fuerzas capitalistas de apropiación industrial.

Este horizonte de trastorno radical permite también invertir valores. El colapsólogo estadounidense Chris Martenson, por ejemplo, en su famoso *Crash Course*,[90] explica que nuestra sociedad actual concede escaso valor a los productos básicos (agua, madera, alimentos, etc.), un poco más a los productos transformados (artesanía e industria) y mucho valor a los productos virtuales (dinero, tecnología digital). Imaginar un mundo colapsado permite invertir muy fácilmente esta escala, lo cual posee una fuerza heurística nada despreciable para la preparación: el valor del agua, de la madera y de los alimentos será inestimable, nadie querrá beber dinero (por líquido que sea) ni comer tarjetas de crédito o soñar con una nueva aplicación para el *smartphone*…

Para nosotros tres, la maduración de este relato ha pasado primero por una etapa racional de lucidez (vínculo entre diversas disciplinas científicas), a continuación por otra de imaginación compartida, lo cual ha estimulado una transformación interior (emociones y relación con el mundo), así como una transformación exterior (modo de vida, compromiso político y organización colectiva). Esto nos ha permitido volver a dar sentido a nuestra vida, sentirnos menos perdidos, despertar y entrar en una nueva sintonía con nuestra época. Disfrutamos de esa sensación de vivir un momento decisivo de la Historia, pero también la de percibirnos como vulnerables y frágiles. Todo ello nos reconecta con algo que nos supera y al mismo tiempo con nuestra condición de mortales.

Una movilización… como en tiempo de guerra

«Este verano, en el Norte, se ha desencadenado una ofensiva devastadora. Las fuerzas enemigas se han apoderado de enormes porciones de terreno; cada semana que pasa, desaparecen 35.000 km^2 más de hielo ártico. Los expertos enviados en julio al campo de batalla no ven demasiadas esperanzas, teniendo en cuenta además que este asedio constituye uno de los más viejos frentes de la guerra. […] La Tercera Guerra Mundial está ciertamente en marcha. Y estamos perdiéndola»,[91] escribía en 2016 el periodista y experto en medio ambiente Bill McKibben a propósito de los esfuerzos necesarios para combatir el cambio climático.

La urgencia es real y la magnitud de lo que está en juego, inmensa. Nuestra casa, nuestro territorio, nuestra salud, nuestra vida y nuestro futuro están en juego. Estamos en peligro de perderlo todo. Entonces, ¿por qué no desencadenar un gigantesco esfuerzo de guerra, como cuando los aliados y la URSS vencieron a los nazis? ¿Por qué no poner en marcha grandes proyectos Manhattan,[92] pero en forma de miles de pequeños proyectos *low-tech* y con fines de desarme? ¿Por qué no organizar «grandes desembarcos» destinados a poner freno a la desertización mediante una reforestación masiva? Con el poder demiúrgico que todavía nos proporcionan las energías fósiles, es difícil no pensar que aún estemos a tiempo de una gran transición, rápida y coordinada.

Este relato tiene mucha fuerza en nuestros países, pues genera una resonancia con nuestra experiencia de la Segunda Guerra Mundial, con sus victorias militares y con sus veloces reconstrucciones a gran escala.[93] Todo ello vuelve a suscitar en nosotros el sentido del sacrificio, del heroísmo, de la defensa de los valores sagrados, de una identidad, de un territorio, etc.

Por regla general, para unir a los individuos de un grupo, no digamos ya crear una franca fraternidad, hay tres posibilidades: la existencia de un enemigo común (un gran lobo feroz), de un medio

hostil (una catástrofe natural) o de un objetivo común preciso y limitado en el tiempo.[94]

Laurence Delina, investigador en la Universidad de Harvard (Estados Unidos), y Mark Diesendorf, profesor en la Universidad de Nueva Gales del Sur (Australia), piensan que este tipo de movilización podría funcionar contra el cambio climático «sin amenazas serias para la democracia».[95] Mencionan, no obstante, algunos obstáculos a esta idea.

El primero es el de olvidar fácilmente la dimensión interior y deseablemente pacífica (emocional, ontológica, espiritual, etc.) de una movilización así, reforzando el imaginario militar y la retórica de guerra. Por este motivo, este relato podría proporcionar un poder desmesurado a los gobiernos y multinacionales que dirigieran este gigantesco esfuerzo de guerra (con «soluciones» basadas en la geoingeniería). ¡Sin contar con que son precisamente los medios para una movilización rápida y poderosa (las máquinas y el petróleo) uno de los enemigos a batir!

Tampoco es seguro que sea posible una movilización semejante para contrarrestar amenazas intangibles y lentas, o enemigos difusos (como el cambio climático, la pérdida de biodiversidad, los gases de efecto invernadero, la industria de los combustibles fósiles, el capitalismo, la inacción de los gobiernos), los cuales exigen sacrificios que se transmiten a varias generaciones.[96] Durante la Segunda Guerra Mundial, al tener lugar una ruptura brutal (como el ataque a Pearl Harbor), el enemigo había sido claramente identificado.

A pesar de todo, pensamos que este relato podría ser prometedor, si se centrara en grandes planes de movilización general, como en la época de los Victory Gardens en el Reino Unido y en Estados Unidos (huertos de guerra), o las políticas equitativas de racionamiento y los esfuerzos de reconstrucción durante la posguerra (Plan Marshall). Podría igualmente participar en la propagación de una verdadera red de resistencia descentralizada que minara la moral de los poderes destructivos y organizara incursiones en la «zona ocupada», al tiempo

que defendiera territorios de repliegue situados en «zona libre». Y la creación de un nuevo Consejo Nacional de la Resistencia (CNR) y de un Consejo Natural de la Resiliencia[97] no deberá hacer olvidar que la frontera entre la zona libre y la zona ocupada se encuentra también en cada uno de nosotros…

Con todo, ¿nos sentimos suficientemente motivados para estar dispuestos a dedicar nuestras vidas a reducir nuestro consumo material en un 80 %? Esto no es tan seguro. Pero este imaginario de movilización general viene a aportar algo que falta a los movimientos de la transición: una coordinación eficaz. El alineamiento, aunque temporal, en torno a un relato común proporcionaría un estímulo enorme a todas las personas que sienten unas profundas ganas de cambiar el mundo, pero que no encuentran satisfacción en las exhortaciones a los pequeños gestos individuales cotidianos.

El «Gran Giro»… para ponerse en movimiento

Una perspectiva que ha tomado vuelo desde hace una decena de años es la de una transición ecológica voluntaria, a partir de las iniciativas ciudadanas y con la idea de hacer que nuestras sociedades vuelvan a ser compatibles con la biosfera y «resilientes» a las catástrofes por llegar. Se cuentan en esta línea los movimientos Alternatiba, Decrecimiento o la red internacional de las Iniciativas de Transición. Esta última, fundada por el permacultor Rob Hopkins en 2006 y popularizada por la película *Mañana*, agrupa a miles de proyectos de todo el mundo. El movimiento internacional de las Iniciativas de Transición se apoya especialmente en el trabajo de Joanna Macy y en su relato, al que ella llama el «Gran Giro» (*The Great Turning*).[98]

Para ella, hay en la actualidad tres grandes relatos en lucha: el del «Business as usual», según el cual unas cuantas innovaciones tecnológicas bien pensadas deberían aportar «soluciones» a los «problemas»; el del «Gran Naufragio» (*Great Unravelling*), que

conduciría casi a la extinción de nuestra especie y de la vida en la Tierra (versión arquetípica de un colapso apocalíptico), y finalmente el del «Gran Giro», que nos permitiría reorientarnos colectivamente hacia una «sociedad que sustente la Vida».

Macy nos invita a pensar la época que vivimos como el comienzo de una tercera gran revolución, después de las revoluciones agrícola e industrial, que duraron décadas, o siglos en el caso de la primera. Esto presupone una transformación más rápida que las anteriores revoluciones y algo más profundo, pues implica no solo implantar las técnicas y las instituciones requeridas, sino también repensar quiénes somos, de qué tenemos realmente necesidad y cómo interactuamos entre nosotros mismos y con el conjunto de seres vivos.

Este relato nos convierte en actores de nuestra generación y en responsables de las generaciones futuras. Los dos primeros relatos podrían realizarse si optáramos por *no actuar* (ya sea porque «el mal está hecho», ya sea porque los demás se encargarán). El relato del Gran Giro es el de una elección consciente que apela a la creatividad y a la imaginación. Es un relato que da sentido, y que une al número creciente de personas conscientes de los retos globales.

No obstante, este Gran Giro no debe verse como una garantía que vaya a evitar el sufrimiento. Por algo últimamente Joanna Macy nos anima a trabajar la buena relación entre los seres humanos en previsión de los «tiempos difíciles». Pues hay que aceptar que el Gran Giro incluirá sin duda una fase de colapsos, de los que podrá incluso alimentarse para liberar toda la creatividad necesaria de cara al nacimiento de nuevos mundos.

Lo significativo de este relato es la ruptura asumida con respecto a la linealidad de la historia (en beneficio de los ciclos de destrucción-reorganización), la posibilidad de participar en eventuales revoluciones y el sentimiento de formar parte de un gran movimiento. Pero otros han dado un paso aún más allá…

La «descivilización»… para desatar la imaginación

El escritor Paul Kingsnorth fue redactor jefe adjunto de la famosa revista inglesa *The Ecologist* durante quince años: «Hice todo lo que hacen los ecologistas. Pero, pasado un tiempo, dejé de creer».[99] La situación seguía empeorando, a pesar de los esfuerzos de los movimientos en defensa del medio ambiente. Kingsnorth recuerda su toma de conciencia: «Los ecologistas no eran sinceros consigo mismos. Era cada vez más evidente que no podía detenerse el cambio climático, que la vida moderna no era compatible con las necesidades del ecosistema global, que el crecimiento económico formaba parte del problema y que el futuro no iba a ser luminoso, verde, confortable y "duradero" para diez mil millones de personas, sino que era más susceptible de provocar recesión, empobrecimiento, caos y dificultades para todos nosotros».[100]

Mientras sus colegas seguían organizando acciones y campañas de sensibilización, y parecían empeñados en creer en algo imposible, Paul y su amigo escritor Dougald Hine decidieron salirse por la tangente y apostar por la escritura, el arte y la música, para «superar los relatos satisfechos de sí mismos que nos contamos a nosotros mismos con respecto a nuestra capacidad para gestionar el futuro». Los dos colegas publicaron entonces un magnífico panfleto, *Uncivilisation. The Dark Mountain Manifesto* («Descivilización. El manifiesto Dark Mountain»),[101] a modo de «llamada a una visión clara del verdadero lugar de la humanidad en el mundo».[102]

Así nació en 2009 el Proyecto Dark Mountain, un «movimiento cultural para una era de convulsión global», animado por una red de escritores, artistas y pensadores que reúne hoy a miles de personas entusiastas en todo el mundo, que expresan un sentimiento real de alivio. Todas ellas tienen en común el haber dejado de querer «salvar el planeta» y el deseo de forjar una nueva forma de imaginar el futuro. Con la perspectiva de los años, Kingsnorth explica que «aceptar esta realidad no implica necesariamente dejarse llevar por la desesperación,

como algunos han sugerido, sino que aporta un gran sentimiento de esperanza. Una vez dejamos de fingir que [el colapso] no puede acaecer, nos sentimos liberados para reflexionar seriamente en el futuro».[103]

Él mismo reconoce que esta postura habría parecido herética hace unos años, pero ya no lo es. Destaca también una verdadera toma de conciencia acerca de la incapacidad de la sociedad para responder a las «crisis» que ella ha generado. «Juntos, podemos decirlo alto y claro… El planeta no se está muriendo; por el contrario, es posible que sea nuestra civilización la que perece, y ni la tecnología verde ni las compras éticas van a impedir una gran quiebra».[104]

El manifiesto parte de la constatación de que las «civilizaciones son construcciones sumamente frágiles».[105] Se asientan en las creencias compartidas por su población. «La creencia en la justicia de sus valores, la creencia en la fuerza de su ordenamiento jurídico, la creencia en su moneda y, por encima de todo tal vez, la creencia en su futuro».[106] Basta que esta creencia se evapore para que el edificio se derrumbe rápidamente, la historia está repleta de ejemplos.

Después de haber vivido desde nuestro nacimiento en una burbuja, en esta «ilusión de aislamiento en la que hemos trabajado durante tanto tiempo»,[107] nos hemos acostumbrado a *no ver* más allá de estas creencias, hacia esos territorios lejanos y oscuros. La invitación del movimiento Dark Mountain, a través de escritos y publicaciones «descivilizados», es que los exploremos por fin.

Somos la generación que ha nacido en la época del ecocidio. Y «el ecocidio exige una respuesta. Esta respuesta es demasiado importante como para dejarla en manos de los políticos, economistas, pensadores conceptuales, creadores de números; demasiado global como para confiarla a activistas y lobistas. Se necesitan artistas. Hasta el momento presente, la respuesta artística ha sido moderada. Entre poesía naturalista y *agitprop*, ¿qué más hay?».[108]

Hemos presentado algunos esbozos de relatos que nos afectan. Ganarán en fuerza o languidecerán; otros surgirán, por todas partes,

antiguos y nuevos, inconscientes y conscientes, cruzándose y polinizándose mutuamente, y el más listo que adivine cuáles serán los que consoliden las comunidades del futuro.

INTERLUDIO

UNA PUERTA DE ENTRADA…

Hasta ahora, hemos explorado aspectos psicológicos e interiores que nos parece importante tener en cuenta para los tiempos venideros, gracias sobre todo a los descubrimientos científicos y a algunos escritos destacables que se salían de su marco habitual para penetrar en el terreno de la colapsología.

Ha llegado ya el momento de salir de nuestra zona de confort (aquella que seguía aferrándose a artículos publicados en revistas científicas) y entrar de lleno en lo que es fundamental para este libro: cómo crear vínculos y dar sentido a nuestras vidas y a nuestra época.

Llegados al umbral de esta tercera parte, cerramos los ojos, tomamos aliento y nos sumergimos en estos abismos a través de la única puerta posible, la de nuestra experiencia y nuestro compromiso. Pondremos palabras a temáticas que nos parecen esenciales, que hemos vivido desde el interior desde hace años, pero que no estamos habituados a expresar en público, menos aún ante audiencias de profesionales de la ciencia y la política.

Si hemos decidido franquear este umbral, es en primer lugar porque todo esto nos ha insuflado un nuevo aliento vital, pero sobre todo porque estas cuestiones afectan a muchas personas. Los encuentros que hemos podido mantener gracias, por ejemplo, a los talleres de El Trabajo que Reconecta (cap. 7), a iniciaciones en torno a la masculinidad (cap. 8) o a seminarios del Schumacher College, han sido tan intensos que nos han dado fuerza para continuar. Probablemente solo los encuentros tienen este poder.

Quizá todo esto sea torpe, ridículo, confuso o desdeñable a ojos de algunas personas. Quizá tenga el efecto (por un proceso extraño y absurdo inducido por la época) de desacreditar nuestras palabras racionales. Asumimos el riesgo, por cuanto es irrisorio en comparación con el tsunami de golpes duros que nos espera en las próximas décadas. Adentrarse en este mundo cambiante e imprevisible pasa por la necesidad de explorar, salirse de las roderas, descubrir, experimentar, desbrozar terreno, equivocarse, transgredir, atreverse, tender puentes. Lo propio de un micelio de hongo.

Dos claves han sido importantes para nosotros: la ecopsicología y el ecofeminismo. Las descubrimos de entrada a través de la experiencia, y luego, con la intención de poner palabras a lo vivido, por la lectura. Las introducimos en este momento muy brevemente, ya que confieren un color particular a los dos capítulos siguientes.

LA ECOPSICOLOGÍA, PARA VOLVER A ENCONTRAR VÍNCULOS

La desconexión con la naturaleza podría ser perfectamente la fuente principal de nuestros problemas. De ello resultarían para nosotros, hombres modernos, graves trastornos psicológicos y patológicos, que serían justamente la causa de la destrucción sistemática de nuestro hábitat.

La ecopsicología desbroza el terreno para las relaciones entre la psique humana y la naturaleza.[1] La crisis que amenaza a nuestro planeta, explica Joanna Macy, deriva de una noción patológica de uno mismo: la desconexión con la naturaleza viene aparejada a una profunda desconexión con nosotros mismos.

Las amenazas que se ciernen sobre nuestra supervivencia pueden atribuirse, por tanto, a la inmadurez psicológica y social, a la falta de autenticidad, es decir, a la falta de conciencia psicológica y espiritual, a la incapacidad para cultivar el verdadero yo, que se sitúa más allá de los límites del ego. Así, la ecopsicología contribuye a la comprensión

de las raíces psicológicas del colapso, e invita a emprender un profundo trabajo interior y espiritual.

El descubrimiento del trabajo de Joanna Macy ha sido decisivo. Esta infatigable activista, ya nonagenaria, ha compaginado su práctica del budismo (iniciada con maestros tibetanos) con un compromiso militante por la paz. Antigua profesora de teoría de sistemas, es además una de las pioneras de la ecología profunda. A partir de los años ochenta, en el marco de las luchas antinucleares, tomó conciencia de que, sin introspección, los activistas (deseosos de cambiar el mundo) caen a menudo en la trampa de los hábitos y creencias de su inconsciente y del inconsciente del público, lo cual fácilmente puede llevar a adoptar estrategias ineficaces, a incurrir en intolerancia, en luchas de egos, en desórdenes emocionales y a caer en el cinismo y el agotamiento.

Elaboró una metodología práctica inspirada en diversas tradiciones del mundo, a fin de reconectar a los militantes sufrientes con sus propias emociones. Esto los transforma interior y colectivamente, aplica un bálsamo en el corazón, los vuelve más resilientes y hace que se sientan más vivos, y vuelve a dar aliento y sentido a su lucha. Dicho de otra forma, la autora propone un curso acelerado para experimentar la confianza mutua, desarrollar las capacidades de empatía entre los seres humanos y con los demás seres no humanos, y para aprender lo que es un auténtico apoyo. Es un verdadero trabajo de establecimiento de confianza entre cuerpo, alma y emociones.

El Trabajo que Reconecta (*The Work that Reconnects*) es el nombre de esta metodología, modelada al hilo del contacto con centenares de talleres y miles de participantes y orientadores del mundo entero.[2] Siguiendo la estela de las asociaciones Roseaux Dansants[3] («Juncos Danzantes») y Terr'Éveille[4] («TierraDespierta»), la práctica continúa desarrollándose en Francia, en Bélgica y en Suiza desde hace una decena de años.

Uno de nosotros tuvo la suerte de frecuentar durante un tiempo a Joanna Macy, con motivo de su último paso por Europa en 2013.

Viendo su energía desbordante, uno de los participantes le preguntó qué era lo que seguía motivándola a promover talleres a su edad. Su respuesta fue clara: «Si todavía lo hago, es para poner de nuestro lado el máximo de opciones para que, en el momento en que todo esto se desmorone, podemos evitar la violencia». Y para evitarla, añadía, hacen falta dos ingredientes: la cordura y la compasión. ¡Lo cual no significa pasividad! Su largo compromiso militante, que le hizo «calibrar la magnitud de los sentimientos de negación, de impotencia y de desesperación que pueden darse ante la crisis ecológica»,[5] nunca se ha visto debilitado, todo lo contrario.

Si se piensa, ha habido un antes y un después de estos talleres, tanto para nosotros como para los participantes con los que establecimos y seguimos estableciendo vínculos. Aprendimos a ver con el corazón y con ojos nuevos, y lo que es más conmovedor, a reconectarnos con nuestro fuero interno y nuestras emociones, que creíamos, en el caso de algunas, perdidas para siempre. El efecto sigue siendo el mismo: una intensa sensación de claridad, de paz, de plenitud y de valor. Hoy, delante de nuestras pantallas de ordenador, nos sorprendemos escribiendo estas líneas: nosotros, los científicos racionalistas…

EL ECOFEMINISMO, PARA ACEPTAR NUESTRA FEMINIDAD

La ruptura existencial con la naturaleza ha provocado una pérdida del elemento sensible, lo cual ha abierto la vía a una sociedad de dominación, explotación y destrucción de la naturaleza. El movimiento ecofeminista da un paso más al mostrar cómo esta sociedad mantiene ese mismo tipo de relación con respecto a las mujeres. La degradación de la naturaleza y la degradación de la condición de la mujer tendrían, pues, un mismo origen (desarrollaremos esta idea en el capítulo 8).

El movimiento ecofeminista, muy heterogéneo, está hoy día muy presente en los países industriales anglosajones y en ciertos países

emergentes. Apareció en el transcurso de la década de 1980, en plena Guerra Fría, para conjurar el miedo al apocalipsis nuclear. «Frente a esta amenaza nuclear y al miedo, o el terror de un futuro condicionado por la angustia de legar un mundo en ruinas, aquellas mujeres resistieron a la desesperación a través de la alegría y la capacidad de actuar que procura la acción política».[6]

La originalidad de este movimiento estriba en haberlo caracterizado con arreglo a unas prácticas creativas y experimentales (y no universitarias). Ellas sencillamente *lo hicieron*, sin preguntar a nadie, sin teorizar, sin una líder espiritual ni jerarquías, teniendo siempre por objetivo la transformación del mundo. Llevaron al terreno político la importancia de los cuerpos (y no solo de las ideas), de la estética (y no solo de la eficacia técnica), de la imaginación y las emociones (y no solo de la razón), y también de la magia (y no solo de los adoquines y las bombas lacrimógenas).

Tienden puentes con el movimiento obrero, así como con los mundos no humanos. «Todas se encuentran en la misma necesidad vital de luchar en un mundo vivo, pulsional, inteligente y sensible, un mundo no dualista, que sana y transforma».[7]

Tal como lo resume Émilie Hache en la recopilación de textos ecofeministas *Reclaim*, frente a las catástrofes y las amenazas de colapso «no se trata de volverse hacia el ecofeminismo como si poseyera la solución a los problemas de hoy, sino de recordarnos la posibilidad de responder colectivamente a una situación catastrófica y al poder de tal respuesta; de hacernos sentir la importancia, tan crucial como contraintuitiva, en esta situación, de reconectarnos con nosotros mismos, así como de crear nuevas visiones; de incitarnos, finalmente, a preguntarnos qué queremos, qué nos hace poderos@s, y a inventarlo».[8]

Al adentrarnos en esta literatura ecofeminista, hemos descubierto también una forma de escribir y de compartir muy diferente a la de los escritos universitarios clásicos. Mucho más poéticos y orgánicos, menos rígidos, estos escritos insisten en las relaciones entre los seres, o

entre las historias, y revalorizan sin cesar esta interdependencia que las ciencias nacidas del patriarcado han descuidado durante tanto tiempo. El hecho de mezclar en una misma olla ciencia, política, emociones, ficción y espiritualidad… ha constituido un verdadero alivio y ha contribuido a que perdamos complejos en nuestro modo sistémico, horizontal y transdisciplinar de abordar las cosas, ¡así como en nuestro camino vital!

* De 1946 a 1975. (N. del T.)

TERCERA PARTE

COLAPSOSOFÍA

«Ningún árbol puede crecer hasta el paraíso
sin que sus raíces lleguen hasta el infierno».

CARL GUSTAV JUNG[1]

VII

ENTRETEJER VÍNCULOS

Nuestra sociedad está claramente sedienta de vínculos y de sentido, pues ella misma ha secado sus fuentes. La ciencia, la técnica y el capitalismo lo desacralizan todo[1] y nos aíslan, nos ahogan en medio de una cantidad cada vez más imponente de objetos de todo tipo. ¿Tiene algún sentido todo esto? ¿Dónde están los demás?

El filósofo Abdennour Bidar llama *tejedores* («*tisserands*») a las personas (¡numerosas!) que se dedican a «reparar el tejido rasgado del mundo».[2] Para él, hay tres tipos de vínculos esenciales por recuperar: el vínculo con uno mismo, el vínculo con los demás y el vínculo con la naturaleza. Esto es precisamente lo que propone Joanna Macy desde hace cuarenta años a través de los talleres de El Trabajo que Reconecta. Y al hacerlo, estos dos autores (así como otros tejedores) llegan a un cuarto vínculo fundamental que también está por reconstituir: la relación con aquello que nos supera.

El primer tipo de vínculos (la relación con uno mismo, con las emociones y con la interioridad) lo hemos desarrollado en los capítulos anteriores. En este nos proponemos explorar los demás vínculos: la «reconexión» con los demás seres humanos, apelando a nuestra aptitud para la ayuda mutua, profundamente inscrita en nosotros; el «reencuentro» con los demás seres no humanos… vivida también como una toma de conciencia del «tiempo profundo» de la historia de la vida en la Tierra; y finalmente la reconexión con lo que podríamos llamar lo «sagrado».

Lo que hemos aprendido estos últimos años por la experiencia, pero que nuestros antepasados y otros pueblos sabían ya, es que es

posible relacionarse de otro modo que no sea a través de las redes sociales, las nuevas tecnologías, el indio, el cobalto o el paladio.[3]

ENTRE HUMANOS

Recordemos que, aunque exista una infinidad de causas para las preocupaciones de la humanidad, siguen siendo tres las maneras de morir en masa (las cuales se retroalimentan): las guerras, las enfermedades y las hambrunas. Siempre es posible que se produzcan local y esporádicamente, pero cuando se dan a gran escala, invariablemente sucede algo que los historiadores o arqueólogos del futuro llamarán un colapso.

Los años que vendrán traerán consigo la posibilidad, más que tangible, de conflictos armados. El objetivo de las reflexiones que llevamos a cabo en una obra anterior, *L'Entraide, l'autre loi de la jungle*[4] («La ayuda mutua, la otra ley de la selva»), era el de proporcional algunas ideas y herramientas para prevenir conflictos, o al menos para que no se produzcan tan rápidamente y a tan gran escala. Y si tal cosa llegara a suceder, estas nociones de ayuda mutua simplemente constituirían el día a día de los grupos y comunidades que sobreviviesen entre los escombros.

¿Un futuro de ayuda mutua?

Las lecciones que sacamos de la exploración de lo que llamamos *ayuda mutua* (las diferentes maneras de asociarse que tienen los seres vivos) pueden resumirse en una breve serie de puntos clave.

En primer lugar, la evidencia de que la ayuda mutua y la competitividad están por todas partes, tanto entre individuos como entre especies, desde la noche de los tiempos. La ayuda mutua está profundamente arraigada entre nosotros, los seres humanos, gracias a una larga herencia biológica y cultural (entremezcladas), que hace que

esté fácilmente disponible de acuerdo a ciertos principios. Algunos estudios recientes han confirmado incluso que la cooperación constituía un tema central en los relatos populares del mundo entero desde hace varias decenas de miles de años.[5] Pero el problema de nuestra sociedad radica en que se encuentra bajo el influjo de una poderosa cultura que no apuesta más que por el individuo y la competitividad.

Tenemos luego la constatación contraintuitiva (para nuestra sociedad lastrada por la mentalidad competitiva) de que son las desgracias, los golpes duros y los medios hostiles los que hacen que aparezca la ayuda mutua. Encontramos este principio en dos marcos temporales diferentes. De entrada, en nuestra propia vida, cuando nos sobreviene una situación muy estresante, o cuando tenemos que reaccionar ante una catástrofe. En caso de urgencia, las personas se organizan por sí mismas sin caer en el pánico y se ayudan mutuamente con una energía extraordinaria. Entre ellos solo existe entonces la aguda conciencia de ser humanos, de la necesidad de seguridad y de ayudar al otro. La ayuda mutua y el altruismo surgen espontáneamente, como sucedió por ejemplo el 11 de septiembre de 2001 en Nueva York o en el atentado de la sala Bataclan de París en 2015. Todo esto acontece en un tiempo breve, unas horas, unos días. Y luego, en el marco temporal prolongado de la evolución biológica, en el cual un entorno hostil hace que aparezca la ayuda mutua entre organismos diferentes, simplemente porque aquellos que adoptan estrategias solitarias o egoístas tienen muchas menos probabilidades de supervivencia. Tal como lo han resumido los evolucionistas Edward O. Wilson y David S. Wilson en su nueva síntesis sobre el tema: «El egoísmo suplanta al altruismo en el seno de los grupos. Los grupos altruistas suplantan a los grupos egoístas. Todo lo demás no es más que comentario ampliado».[6]

Así, una perspectiva de colapso deja entrever no un futuro color de rosa hecho de ayuda mutua y altruismo, sino un porvenir en el que los grupos humanos que no se ayuden mutuamente tendrán menos

probabilidades de salir adelante. El nivel de vida de un europeo medio es de cuatrocientos «esclavos energéticos», lo cual significa que cada uno de nosotros consume a diario una cantidad de energía equivalente a la fuerza de trabajo de cuatrocientas personas sanas. Si estos «esclavos energéticos» (las energías fósiles) se reducen o desaparecen, habrá que ponerse de nuevo a trabajar duro, aceptando además un descenso considerable en nuestro nivel de vida. Tendremos que redescubrir entonces la eficacia del trabajo en grupo… y entonces nos daremos cuenta de que lo que permitió la aparición de comportamientos egoístas e individualistas no fue otra cosa sino la riqueza y la abundancia (es decir, un medio en el que la ayuda del otro no era necesaria y la competitividad no comportaba riesgos reales).

Hemos comprobado también cómo la ayuda mutua en un grupo, por espontánea y poderosa que sea en un primer momento, puede declinar rápidamente si las interacciones de reciprocidad entre los individuos no se refuerzan mediante normas sociales tales como la recompensa para los altruistas, el castigo para los tramposos, el reconocimiento de la reputación o la satisfacción de la necesidad fundamental de sentir seguridad, equidad y confianza en el seno del grupo.[7] Por consiguiente, es lógico pensar (y así lo hemos observado) que una grave catástrofe puntual provoque en un primer momento la aparición de actos prosociales (solidaridad, altruismo, ayuda mutua), pero que, con el tiempo, si no se implanta ningún mecanismo institucional (aun precario) entre los *individuos reorganizados*, el caos social pueda fácilmente retornar y degenerar en conflictos mortíferos.

Tenemos por tanto, durante los próximos años, el reto de lograr poner en evidencia la toxicidad de nuestra cultura de la competencia, denunciarla y transformarla. Es preciso tomar conciencia de que una cultura de la ayuda mutua es frágil (en su mantenimiento), es decir, requiere de mucha práctica y voluntad mientras no se implanten «arquitecturas invisibles» eficaces. Pero el resultado está a la altura de las expectativas: la ayuda mutua es poderosa y permite mover

montañas. «No somos santos, pero a veces somos buenos compañeros de equipo»,[8] concluye el psicólogo Jonathan Haidt.

¿Qué grupos?

Todo grupo de individuos (familia, nación, empresa, asociación, religión, etc.) posee una «membrana» —un yo— que lo define, lo protege del exterior y filtra lo que él decide dejar entrar o salir. En ocasiones sucede que la membrana se hace impermeable y que el grupo «se cierra», y a partir de ahí considera cuanto es exterior como extraño, por no decir enemigo, o simplemente inexistente. Los individuos pierden entonces las relaciones de reciprocidad con los individuos exteriores al grupo, transformando su condición de sujeto en la de objeto… con el que todo está permitido. Esto sucede entre aficionados al fútbol, entre religiones, entre países en guerra, o entre los seres humanos y los animales.

¿Cómo regenerar vínculos de reciprocidad, de confianza, de seguridad y de equidad con aquello(s) que nos rodea(n)? Es la gran labor de nuestra época. Constituye un interés máximo para nosotros hacer lo que haga falta para dar «consistencia» a nuestras relaciones con los demás, tanto seres humanos como no humanos. Para ello, debemos analizar el estado de las múltiples membranas que nos constituyen, aprender a restituirles porosidad (impedir que se vuelvan excluyentes) y a descubrir membranas más extensas (para transformar a seres lejanos en sujetos de nuestra comunidad ampliada).

El reto consistirá, pues, en manejar con destreza este entrelazamiento de identidades para poder superar las tormentas sin transformar nuestros sentimientos de tristeza, de miedo o de ira en otras tantas ocasiones para agredir a los demás. En el momento de una gran convulsión del orden social, y por tanto de las normas que lo estructuran, siempre podremos contar con las sólidas «membranas» de los pequeños grupos que fácilmente solemos formar (familia,

barrio, pueblo, asociación, etc.). Y a la inversa, tomemos también conciencia de que una disminución o desaparición del grupo de referencia (la nación, por ejemplo) no impide en modo alguno sentir (y hacer que cobren vida) membranas mucho más extensas, que incluyan al conjunto de la humanidad de los seres vivos, es decir, sentir con naturalidad compasión y empatía hacia quien sea.

Este asunto de la membrana y de su expansión radical se plantea de manera práctica con respecto a la cuestión de los refugiados y las migraciones. Una reacción espontánea de rechazo hacia un miembro exterior de la membrana «nación», a poco que esta membrana sea opresiva, puede comprenderse (entre otros motivos) por el miedo a la miseria («no habrá suficiente de todo para todos, tendremos que pelearnos») y por la angustia de perder la propia identidad («¿comparten mis valores?», «no quiero comprometerlos»).

Es normal que la acogida de un extranjero inspire a veces temor, pues abrir alguna de nuestras membranas de seguridad (familia, ciudad, nación, etc.) a unos desconocidos siempre implica un riesgo. Pero la apertura y la acogida se cultivan, y es posible hacerse «competente» aprendiendo a gestionar estas membranas. Basta pasar una velada con unos refugiados sudaneses para descubrir a seres humanos «como nosotros», con las mismas preocupaciones, emociones y necesidades.

Los gobiernos llaman a este gran fenómeno de la migración una «crisis», cuando lo que sucede desde 2015 no es más que el comienzo de un gran movimiento que se amplificará con el transcurso del siglo.[9] Las proyecciones para 2050 anuncian la cifra de doscientos millones de personas desplazadas debido a factores climáticos (inundaciones, sequías, etc.), y muchas más si se tienen en cuenta todas las demás razones (guerras, epidemias, etc.). El aparato político no parece tener ninguna previsión a largo plazo, mostrando hasta qué punto no ha sido concebido para esto. Y algo peor para nosotros, franceses, belgas o suizos: de aquí a 2050, quizá nos veamos obligados a emigrar o a pedir asilo a Noruega, Finlandia o Rusia, a causa del calentamiento

del clima o de la explosión de uno o varios reactores nucleares… Entonces, ¿cómo no ver en el refugiado africano de hoy un reflejo de nuestra condición humana en el siglo XXI?

Las migraciones son lo propio del hombre desde hace cientos de miles de años. Si no estuviéramos tan poderosamente equipados para la empatía y la ayuda mutua, nosotros, pequeños simios imberbes e inmaduros, totalmente vulnerables en el momento de nacer, habríamos perecido hace mucho tiempo. Es nuestra capacidad para cooperar, para formar grupos y sociedades, lo que hace de nosotros una de las especies más extendidas sobre la Tierra.

Existe, no obstante, un fuerte freno para la implantación de la ayuda mutua en el seno de un grupo. Se trata de la jerarquía. Hay numerosas especies de animales capaces de coordinarse y repartirse las tareas, pero solo los seres humanos (o más exactamente, los integrantes de algunas de nuestras culturas) han desarrollado enormes estructuras sociales *jerarquizadas piramidalmente*. En la misma medida en que este modo de organización reciente[10] ha podido demostrar su eficacia en una situación estable y previsible —pensemos en el estamento militar, en la edificación de las catedrales, la construcción del ferrocarril, etc.—, se han revelado ineficaces y de difícil adaptación cuando la situación se vuelve compleja y el entorno cambia.

Tal como subraya Marc Halévy,[11] físico, filósofo y consultor para empresas: «Por definición, la estructura jerárquica piramidal es la forma más simple de vincular x puntos entre sí. Las más simple, por tanto la más tonta. ¿Cómo quieren que una información procedente de miles de agentes sea tratada, con el nivel de complejidad requerido, por diez personas (entiéndanme, el consejo de administración)?». Con el asombroso nivel de complejidad de nuestras inmensas sociedades, hay motivos para platearse seriamente la cuestión de la pertinencia de tales arquitecturas de poder. No solo nos hacen bastante más vulnerables y menos resilientes en caso de grandes perturbaciones (como las de la red eléctrica, o las huelgas prolongadas de las cadenas

logísticas), sino, por su rigidez, ¡se han convertido en factores de agravamiento de las catástrofes!

Las eventuales tentativas para reforzar el «espíritu de equipo» en las empresas no servirán de nada, la estructura jerárquica piramidal alienta el «preocúpate de lo tuyo». ¿Acaso no se nos exige rendir cada vez más y defender nuestro puesto para ascender en el escalafón? Sébastien Faure, pedagogo anarquista de comienzos del siglo xx, destacaba ya hace más de un siglo:[12] «Así, lo que se siembra con las clasificaciones es: entre los primeros, vanidad, presunción, desprecio hacia los inferiores, arribismo en cierto modo; entre los últimos, envidia, desilusión, rechazo por el esfuerzo, resignación».

Además, las decisiones que vienen «de arriba» suelen generar un sentimiento de injusticia (como ejemplo, la cuestión de las diferencias salariales). Ahora bien, el sentimiento de equidad resulta ser precisamente uno de los tres ingredientes necesarios para el surgimiento y mantenimiento de la ayuda mutua (asociada a la seguridad y la confianza). Así, aun si llega a mantenerse en las estructuras piramidales, los mecanismos de toma de decisiones y de poder inherentes en este tipo de estructura inhiben sistemáticamente la ayuda mutua.

En estos últimos años, se han desarrollado nuevos modelos de organización orgánicos y descentralizados, tal y como lo señala el especialista en gestión Frédéric Laloux. En una sintonía asombrosa con los organismos vivos de estructura colonial (como las hormigas o los hongos), estas organizaciones se apoyan en una inteligencia local y al mismo tiempo interconectada, factor de resiliencia y cooperación.[13] Nuestra sociedad está pasando, progresivamente (¡y ya era hora de que lo hiciera!), de un «poder sobre» a un «poder con».[14]

La empatía, la compasión, la reciprocidad, la confianza y las sutilezas de las dinámicas de grupos no se perciben a través de un libro, hay que experimentarlas. Todos hemos vivido momentos intensos de ayuda mutua durante un periodo difícil, nos han echado una mano o la hemos sentido sobre el hombro, y hemos percibido una

mirada de gratitud o el estremecimiento de sentirnos formar parte de un grupo. Para Carolyn Baker, «es importante conocer a nuestros vecinos, no solo por una cuestión de seguridad, sino para saber lo que podríamos aportarles y que ellos nunca se atreverían a pedirnos. ¿Estamos seguros de que nuestros vecinos tienen de qué comer hasta saciarse?».[15]

Nos necesitamos unos a otros, y palpar esto pasa por el reconocimiento (y la expresión) de nuestra vulnerabilidad en cuanto persona y en cuanto grupo social (cualquiera que sea el grupo). Hemos visto en el capítulo 2 cómo las capacidades de resiliencia procedían de los vínculos que establecíamos con nuestro entorno (capital social). Cuando sobreviene una mala noticia, es importante no sentirse solo o rodeado de seres humanos que no saben reaccionar como colectivo. Se trata por tanto de aprender, de experimentar y de transmitir, desde este mismo momento y lo más rápidamente posible, el arte de estar juntos.

CON LOS DEMÁS SERES QUE NO SON HUMANOS

En cuanto occidentales, por lo general vivimos apartados de las especies salvajes que pueblan la Tierra, y quizás aún más de aquellas que viven en nuestra proximidad inmediata. A veces conocemos mejor los elefantes, las jirafas y los tigres que las especies de insectos, roedores o pájaros del bosque cercano. Idéntica constatación vale para el reino vegetal: los alisos o los musgos a menudo nos resultan menos familiares que las secuoyas o los baobabs.

Además de ignorar estos tesoros, hemos terminado convenciéndonos de que los animales son seres «inferiores» y menos inteligentes. O lo que es peor, según los biólogos, a quienes el mundo vivo atrae de modo espontáneo, acceder a este conocimiento se alcanza a costa de una pérdida de sensibilidad que se les exige, como científicos, con el fin de no distorsionar la objetividad de la investigación.

(Re)conectarse con los demás seres vivos no humanos se nos antoja desde este momento como un reto capital, y mucho más crucial por el hecho de que, en una situación de colapso, los necesitaremos para recrear las condiciones de nuestra vida material y espiritual. Tendremos necesidad no de recursos, sino de nuevos socios.

Aprender de las demás especies

La situación actual nos remite cada día un poco más a una constatación implacable: por inteligentes que se vean los seres humanos, la mayor parte de ellos son completas nulidades en sostenibilidad. Sin embargo, la biosfera posee una increíble experiencia de 3.800 millones de años de resiliencia y de resolución de problemas. La clave de la sostenibilidad está ahí, ¡delante de nuestros ojos! Tal es la idea principal de Janine Benyus, la fundadora del biomimetismo moderno:[16] inspirarse en los «Principios de los Seres Vivos» (que garantizan el funcionamiento de los ecosistemas y de las demás especies) para corregir nuestros «errores de concepto». Por lo demás, numerosos pueblos primigenios hacen buen uso de ellos en múltiples circunstancias. En la actualidad, biólogos, permacultores, agroecólogos e ingenieros descubren y utilizan a su vez tales principios.

Citemos algunos de estos principios. El más evidente es el de la «circularidad». En los ecosistemas, en un bosque por ejemplo, no hay desechos. Lo que unos desechan, otros lo utilizan como recurso, y las escasas moléculas tóxicas que puedan generarse son siempre biodegradables. Todas las moléculas de los seres vivos se combinan, se desmontan y vuelven a montarse a través de un flujo constante. En cuanto a los elementos minerales no renovables (como las piedras de los diques de los castores), vuelven al final del ciclo a su medio de origen, bajo una forma no modificada y lista para ser usada de nuevo por otros seres vivos. ¡Es también esta circularidad lo que hace de la

muerte un principio más de la vida! Estamos vivos porque otros han muerto; y, muriendo, permitiremos que otros vivan. La muerte (asociada evidentemente a la reproducción y por tanto al renacimiento) es también la mejor manera de creación constante de novedad, para adaptarse al medio cambiante.

Toda la energía de los seres vivos (o casi) es solar, es decir, está puesta a disposición de la biosfera por parte de los vegetales (a través de la fotosíntesis). La recogen y consumen localmente los demás organismos, en lugar de ser producida de forma centralizada y redistribuida a larga distancia, como hacemos nosotros *a causa* de los combustibles fósiles o del uranio.

El principio de ayuda mutua (¡una vez más!), este poderoso mecanismo que los seres humanos acabamos de probar, es el gran generador de innovaciones de la vida. Es el caso, por ejemplo, de la simbiosis con los hongos, al nivel de las raíces, que ha permitido a las plantas desarrollarse con tanta exuberancia sobre la tierra firme y formar nuestros suelos. Esta asociación nos ofrece grandes lecciones de ayuda mutua: al permitir a los árboles conectarse entre sí e intercambiar nutrientes (de los más fuertes hacia los más débiles), los hongos forman una inmensa red de redistribución, muy eficaz, que se parece bárbaramente a nuestros principios para el subsidio familiar y la seguridad social… ¡cuatrocientos millones de años antes de nuestra llegada! Y la guinda del pastel: esta solidaridad a gran escala entre especies se realiza sin consejos de administración ni ministerios de cohesión social, es decir, sin una organización jerárquica piramidal.

El objetivo en este momento no es tanto el de dominar estos principios como el de darnos cuenta, como lo sugeríamos en el capítulo 5, de que pueden considerarse como los fundamentos, la arquitectura oculta (todavía por descubrir), por decirlo así, de un gran tratado político con los demás seres no humanos. Todo esto habría que negociarlo quizá caso por caso: por una vez, ¡el ser humano firmaría su primer tratado del que no es enteramente su autor! Aceptar el espacio de juego delimitado por estos principios de los seres

vivos, ¿no es la única forma de vivir de nuevo en buena armonía con la biosfera, construyendo al mismo tiempo una verdadera economía pospetróleo? El ecólogo y filósofo Aldo Leopold insta a establecer las bases para una ética común en la zona crítica: «Una cosa es justa cuando tiende a preservar la integridad, la belleza y la estabilidad de la comunidad biótica. Es injusta cuando tiende a lo contrario».[17]

Al encuentro de las demás especies

La ventaja de no sentirse ya solo en la Tierra (es decir, de sentirse rodeado de sujetos en lugar de objetos) es que uno puede pedir ayuda. ¿Cómo regenerar los ecosistemas? Preguntemos a los vegetales, a los hongos y a los animales que repueblan los templos de Angkor,[18] en Camboya. ¿Cómo construir hábitats sin metal ni energías fósiles? Preguntemos al bambú, al cáñamo, al lino o a la ortiga. ¿Cómo hacer las ciudades minerales más habitables? Preguntemos a los vegetales, que logran regular la temperatura, rebajar los picos de precipitaciones, utilizar para bien nuestro exceso de dióxido de carbono proporcionando un hábitat a numerosas especies animales, vegetales y fúngicas… las cuales a cambio no se privarán de ser generosas en forma de frutos y flores.[19]

¿Cómo calmar nuestra ansiedad existencial? Preguntemos una vez más a los árboles, que envían sustancias volátiles que reducen el estrés entre quienes las respiran,[20] y ofrecen a los pacientes que los contemplan una reducción en su tiempo de hospitalización,[21] así como a los barrios que los acogen un descenso significativo de la criminalidad.[22]

Y para quienes desconfían de la presencia de estos organismos «intraterrestres», quizá sea un buen momento para reconectar con su alma de niño, aquella que precisamente nos impulsaba a salir espontáneamente a jugar con las palomas, las mariquitas, las mariposas, las hormigas, los caracoles, las lagartijas, las cochinillas y

las arañas. Este poderoso sentimiento afectivo, este tropismo atávico, llamado «biofilia» por el gran naturalista Edward O. Wilson, está presente (a veces bastante escondido) en cada uno de nosotros, aporta mucha alegría y acude con notable facilidad con tal de que se le dé la oportunidad.

> «Detenerse a oler las rosas… En cuanto estas sustancias químicas volátiles penetran en nuestra nariz, ¡el diálogo intercultural está abierto! »[23]

Cuanto más conscientes somos de nuestra vulnerabilidad en cuanto individuos y en cuanto especie, y de nuestra interdependencia radical con el tejido de lo viviente, más sensibles nos volvemos a la presencia de «los demás seres no humanos», de nuestros primos, de nuestros vecinos de rellano… En la ZAD de Notre-Dame-des-Landes, los seres humanos se dan la oportunidad de hacer que reaparezcan estos vínculos, como lo atestigua Camille, un zadista veterana:

> Vivir en un lugar no es alojarse en él. […] Es un entrelazamiento de vínculos. Es pertenecer a los lugares, en la misma medida en que estos nos pertenecen a nosotros. Es no ser indiferente a las cosas que nos rodean, es sentirse ligad@: a las personas, a los ambientes, a los campos, a los setos, a los bosques, a las casas. A tal planta que crece siempre en el mismo sitio, a tal animal al que nos acostumbramos a ver ahí. Es estar en contacto, en poderosa sintonía con nuestros espacios…[24]

Un cambio de percepción global atraviesa actualmente toda nuestra sociedad. Basta ver el aumento fulgurante del número de vegetarianos y veganos, o el éxito creciente de las asociaciones que luchan por bienestar animal y los «derechos de los animales».[25] Este modo de abrirse a los animales procede en parte del mundo científico, con embajadores tan carismáticos como el biólogo Marc Bekoff, la filósofa (etóloga de etólogos) Vinciane Despret, o los primatólogos Jane Goodall y Frans de Waal, quienes nos animan a bajarnos con franca decisión de nuestro pedestal cultural. Desde los límites de la ciencia, o un poco más allá, llegan también tentativas de acercamiento a los animales, como la «comunicación intuitiva» (un proceso similar al de la telepatía, pero sin este nombre, políticamente incorrecto).

Aunque la ciencia clásica siga mostrándose claramente reacia, un creciente número de personas en todo el mundo enseña y practica esta actividad, incluidas las procedentes del ámbito de la veterinaria.[26] Se «crea» o no en él, este movimiento va en aumento y se une a las cosmogonías de numerosos pueblos-raíz, en cuyo seno no hay nada extraordinario en dirigirse a hermanos y hermanas no humanos.

El movimiento de acercamiento a las plantas es mucho más impresionante, tanto por su asombrosa popularidad, como por el número de experimentos científicos que describen la sensibilidad, la inteligencia y lo que estaríamos tentados de llamar la «conciencia de las plantas». La agrónoma neerlandesa Maja Kooistra, que alternaba en la década de los 2000 la formación en comunicación con los árboles con un trabajo en el Ministerio de Agricultura, señala:

> Gracias a la extrema longevidad y a la riqueza de experiencia de los ejemplares más viejos, los árboles han establecido amplias redes de comunicación, a través de las cuales se transmiten tesoros de sabiduría natural. Cada individuo, incluidos los seres humanos [comunicándose directamente con ellos] puede beber sin reserva de estos enormes archivos de la historia de la vida en la tierra, memoria colosal en medio de la cual vivimos sin saberlo.[27]

Entre las más emblemáticas figuras de esta tendencia, está el profesor italiano Stefano Mancuso, fundador de la «neurobiología vegetal», y Monica Gagliano, botánica australiana. ¡Esta última ha evidenciado la existencia de reflejos de Pávlov en los guisantes! Sus investigaciones y las de sus colegas muestran, entre otras cosas, que las plantas están dotadas, a su manera, de cinco sentidos (vista, olfato, gusto, oído y tacto, y otros más);[28] que se comunican entre sí o con insectos depredadores para protegerse de los herbívoros; que poseen memoria y que se sirven de ella para mejorar sus reacciones a los cambios del entorno; que son capaces de reconocer a sus parientes (en sentido amplio) para ayudarlos mejor.[29] Esta sensibilidad y esta inteligencia encontrarían su fundamento físico en el «cerebro difuso» del enjambre de los millones de puntas radiculares, así como en la estrecha similitud entre las neuronas (animales) y las células

vegetales.[30] Para Monica Gagliano, está en marcha una revolución: «La investigación científica emergente ha revelado que las plantas muestran todos los indicadores tradicionales de la sintiencia (la capacidad de sentir). Esto pone en entredicho la utilidad de la rígida división tradicional que se establecía entre plantas y animales».[31]

Imaginar que estas memorias y estas inteligencias puedan encontrarse en árboles milenarios da vértigo: «Debido a su capacidad de vivir durante milenios —en el caso de ciertos sistemas radiculares del álamo temblón, más de cien mil años—, sus redes neuronales pueden ciertamente, en numerosos casos, superar en mucho a los nuestros. Los sistemas de raíces del álamo temblón pueden propagarse hasta bajo 40 ha de terreno, creando una red de neuronas considerablemente mayor a la de cualquier ser humano que haya vivido jamás».[32]

La botánica canadiense Suzanne Simard, la investigadora que descubrió las relaciones de ayuda mutua entre los árboles a través de las micorrizas, ha dado un paso más allá recientemente al mostrar la estrecha similitud entre la arquitectura de nuestras redes neuronales y la de las redes de micorrizas que conectan árboles y plantas en los bosques.[33] Para concluir: «Considerar estas pruebas desde el ángulo de conocimiento de los árboles, de las colaboraciones con el microbioma y de la inteligencia de los bosques puede contribuir a un enfoque más holístico del estudio de los ecosistemas, a una mayor empatía humana y al aporte de mayores cuidados para la salud de nuestros bosques».[34]

Todos estos descubrimientos han confortado nuestras tres almas de científicos, pero también nuestra intuición (que la escuela y la universidad no han aniquilado por completo) así como nuestra capacidad de sentir. En efecto, durante el desarrollo de los talleres de El Trabajo que Reconecta en los que participamos, pudimos vivir y sentir hasta qué punto esta (re)conexión ejercía de motor para la mayoría de participantes (¡y para nosotros!), y hasta qué punto también nuestra relación con el tiempo, la humildad, la racionalidad,

los sueños o la intuición podía modificarse cuando senti-pensamos como una especie en medio de las demás.

A partir de 2015, en el seno de la asociación Terr'Éveille, dimos un paso más al proponer experimentar un encuentro de individuo a individuo con otros seres de especies diferentes, con la pretensión de hacerlo como un juego, al menos al principio.[35] Por ejemplo, presentándonos en voz alta y dejando tiempo para escuchar sus reacciones, para luego dar toda la confianza posible a las sensaciones-respuestas que tan fácilmente solemos calificar como autosugestiones. Es una oportunidad para sentir hasta qué punto nuestra civilización nos ha inculcado una cultura que nos prohíbe hacer este tipo de cosas en la vida «normal». Estas prácticas, que precisan de la repetición para profundizar en ellas, permiten percibir progresivamente cada ser con ojos nuevos, no como un simple elemento decorativo, sino como un posible compañero.

CON EL TIEMPO PROFUNDO

¡Sigamos expandiendo la membrana! Una de las características de nuestra época es la de haber reducido considerablemente su horizonte temporal, la de haber dado el poder al economismo de reducirlo todo al «a corto plazo». Nos hemos vuelto casi ciegos a todo aquello que esté más allá de nuestra pequeña existencia, o peor aún, de nuestros intereses individuales. Estas dos rupturas, con el pasado y el futuro lejanos, nos privan de vínculos y por tanto de posibilidades para volver a encontrar un sentido. La exigencia del «aquí y ahora» de nuestra época no es en modo alguno una excusa para prescindir de la preocupación por el tiempo profundo. Todo lo contrario, ambas cosas están ligadas.

Un solo segundo

Reencontrarse con el suelo, el terrestre, implica reencontrarse también con nuestra historia común con los demás habitantes del planeta. La inmersión en el «tiempo profundo» a la que invita Joanna Macy en los talleres es vertiginosa. Según los astrofísicos, nuestro universo nació aproximadamente hace quince mil millones de años. Durante buena parte de este tiempo, los elementos diseminados por diversos rincones del cosmos se aglomeraron hasta formar nuestro sistema solar, pequeño grupo de planetas arremolinados en torno a una estrella, entre los cuales está el que nos ha visto nacer (a vosotros, a nosotros, a la araña del sótano y al saúco que se ve por la ventana). La Tierra se formó hace cuatro mil quinientos millones de años.

Con el fin de esquematizar la historia de la aparición de la vida, reduciremos esos cuatro mil quinientos millones de años a un año del calendario. Si la Tierra se formó el 1 de enero, la vida no apareció sino hasta el 26 de febrero. Las bacterias abrieron el baile, comenzaron a reproducirse, a comerse, a colaborar, a diferenciarse en especies sin número, en resumen, a inventar lo que fuera para colonizar los diferentes medios. Son estas mismas bacterias las que progresivamente establecerán alianzas con *todas* las especies de plantas, animales, protistas y hongos, y que siguen siendo a día de hoy la forma de vida dominante, tres mil ochocientos millones de años más tarde (lo cual, en contra de lo que suele creerse, juega ampliamente a nuestro favor).[36]

El 3 de abril tiene lugar un acontecimiento decisivo: la aparición de la fotosíntesis. Esta facultad extraordinaria de utilizar la luz del sol para ensamblar los ladrillos de los cimientos de lo viviente a partir de agua y dióxido de carbono va a poner a disposición de todos una fuente de energía gigantesca, y a transformar la faz de la Tierra. El oxígeno liberado se convertirá en el comburente de la respiración, el proceso (otra innovación bacteriana) que permite sacar provecho de la energía solar almacenada por los vegetales.

Hay que esperar hasta el 24 de septiembre para observar la aparición de los primeros organismos multicelulares.[37] El 22 de

noviembre, casi dos meses más tarde, se extienden por la tierra las primeras plantas.[38] Los primeros bosques se desarrollan a partir del 1 de diciembre,[39] lo cual acelera la diversificación de los animales. El 6 de diciembre[40] ve aparecer los primeros reptiles y el 14 de diciembre,[41] los primeros mamíferos. Los primates surgen el 25 de diciembre,[42] seguidos por *Homo sapiens* el 31 de diciembre, a las 23 h 23 min.[43]

La revolución industrial, que tanto nos preocupa (y que ha dado nacimiento a la cultura reivindicada por una mayoría de nosotros), representa el último segundo de este año cósmico. Este segundo, aunque sea el que nos ha visto nacer, no tiene sentido sino a la luz de todo lo que lo ha precedido, de toda nuestra historia común con la Tierra y con todos los seres y los antepasados desde las primeras uniones de moléculas.

Este relato permite revisitar por entero nuestra muy antropocéntrica manera de contar la Historia (con H mayúscula, aunque apenas trate un segundo). Permite también contribuir a la caída de ese muro que separa naturaleza y cultura, erigido entre nosotros y los demás seres no humanos. Se trata de la historia de nuestra pertenencia a una gran familia, de la que dependemos y de la nos hemos hecho mutuamente *interdependientes*. Ver estas fotos de familia y esta pequeña película en modo acelerado puede provocar fascinación y humildad, nostalgia y paz, y ayudar a extender nuestra membrana, nuestro sentido de la identidad, y contribuir así a cambiar nuestra visión del mundo.

Podemos también centrarnos en los trescientos quince mil últimos años de nuestra joven especie (a partir de las 23 h 23 min), y tener presente que, sin esos miles de generaciones de seres humanos que han atravesado el tiempo, las glaciaciones, las migraciones, etc., no estaríamos aquí.

Ya es hora de tomar plena conciencia de que esta larga dinastía de cazadores-recolectores ha vivido con cierta sabiduría y forjado saberes importantes que le han permitido no alejarse demasiado el conjunto de los seres vivos (aunque en ocasiones haya causado un impacto en el

entorno). Todavía estamos a tiempo de soltar el lastre de nuestra cultura actual para reconectar, en nuestro interior, con el arte de saber vivir sobre la Tierra. Recordad la cuarta puerta de la aflicción, de Francis Weller (capítulo 2): no solo podemos recordar lo que hemos recibido en herencia, sino que nuestro cuerpo mismo, nuestras tripas y nuestro corazón nos imploran que lo hagamos.

Pasado mañana vendrán los bisnietos de nuestros bisnietos. Nuestros descendientes cuentan con nosotros. Cuando los jefes de la Liga de las Seis Naciones se reunían con ocasión del Gran Consejo, explica el autor iroqués Doug George-Kanentiio, comenzaban por recitar «una plegaria al Creador, a través de la cual los iroqueses dirigían una acción de gracias colectiva y sentían cómo se les recordaba sus responsabilidades hacia la siguiente generación y el mundo natural».[44] Gratitud y humildad. En sus decisiones públicas y privadas, se aseguraban de respetar hasta sus sucesores de la séptima generación. «Esto significa que nuestro liderazgo estaba encomendado a promulgar las leyes que habían de proteger los derechos de nuestros hijos hasta un periodo de doscientos años».[45]

Sentir cómo resuena en nosotros la sabiduría de los antepasados humanos y no humanos, dejar vibrar nuestro lado salvaje todavía indemne… Ir en su busca para poder unirlos con aquello que hay en nosotros, en el umbral de este siglo atormentado. Entrar en el tiempo profundo, aquel que nos ayuda a revitalizar este breve segundo que ha sido la civilización termoindustrial, este pequeño periodo de gran desconexión y de olvido acerca de quiénes somos. Y ver danzar a nuestros descendientes alrededor de un fuego, transmitido por nuestros antepasados.

CON AQUELLO QUE NOS SUPERA

Los astronautas, con su formación científica y militar, gozan de una reputación de personas más bien serias y pragmáticas. Sin embargo, algunos de ellos dicen haber vivido durante su permanencia en el

espacio una experiencia trastornadora, algo así como un shock cognitivo que no tienen reparo en calificar de «místico». Irresistiblemente atraídos por la visión apacible de la Tierra a través de las ventanillas, dicen haberse sentido conmovidos, tras largos momentos de contemplación, por la fragilidad y la belleza de nuestra única pequeña nave espacial. Regresaron a la Tierra profundamente transformados, más conscientes, más humanistas, decididos a proteger esta joya común.[46]

El sentimiento oceánico y lo sagrado

En los documentales en que se describe este fenómeno, *The Overview Effect* y su secuela *Planetary*, el realizador Guy Reid muestra cómo los terrestres pueden también experimentar ese sentimiento de éxtasis trastornador a través de experiencias espirituales poderosas. Lo que han sentido esas personas se parece a lo que el premio Nobel de literatura Romain Rolland (1866-1944) llamaba el «sentimiento oceánico», un sentimiento de unidad con el universo, de fusión con el «Gran Todo», de conexión con algo que nos sobrepasa. A pesar de nuestra formación científica (y más bien antirreligiosa), en el transcurso de nuestros experimentos «salvajes» hemos conectado en alguna ocasión con una vivencia similar: un profundo sentimiento de humildad y de respeto, estremecimientos de plenitud, serenidad, confianza, apertura, un reencuentro sin esfuerzo con la simplicidad, etc.

Está sobre todo esa dulce calidez de la alegría, a pesar de la inmensidad de cuanto nos rodea, esa alegría de sentir el vínculo profundo de interdependencia con el tejido de la vida, desde las bacterias primordiales hasta nosotros y nuestros hijos, pasando por nuestros antepasados humanos y no humanos, las montañas, los ríos… El sentimiento de formar parte de la misma comunidad, con un «sentido amplificado de nuestra identidad» (descrito también por

Arne Næss), de sentirnos nosotros mismos y al mismo tiempo formar parte de un todo que nos supera.

Una razón también para cultivar la belleza, que no es en modo alguno un lujo reservado a los artistas, sino, quizás incluso paradójicamente, un elemento indispensable para los tiempos que vendrán, una garantía de conexión, una brújula. Y esto sintoniza con las palabras del escritor Alain Damasio, conocido por sus grandes novelas de ciencia ficción: «El sistema liberal me parece de una fealdad extrema. Yo creo en los vínculos; creo que son los vínculos los que nos "empodera"; creo que son los vínculos que establecemos con el exterior, con los animales, con el bosque, con los demás, los que hacen que nuestra libertad se acreciente en realidad».[47]

A fuerza de frecuentar escalas temporales tan largas y organismos maravillosos, tan diferentes y tan cercanos a nosotros a la vez, viviendo fenómenos cuyo sentido no llegamos a captar… hay un momento en que la razón se desconecta y el cuerpo se deja llevar. Este sentimiento de estar en contacto con algo más grande es lo que nos aventuramos a llamar lo «sagrado».

Lo sagrado, tal como lo entendemos aquí, no es un dogma ni un sentimiento religioso. Es el vínculo con aquello hacia lo que tendemos, con aquello que cuenta de verdad en lo más profundo de nosotros, y con lo invisible, aquello que existe más allá de nosotros.

Somos conscientes de tocar nociones que no dominamos y que otros pueblos vinculan sin dudarlo con entidades «globales» que consideran sagradas (la Pachamama, la Madre Tierra, Gaia, etc.). ¿Se trata de lo mismo que sienten los astronautas, o los pensadores como Næss, acerca de la ecología profunda? Tal vez. Por el momento, nos movemos en torno a esta idea: «Entre los ecopsicólogos, lo sagrado es una noción imprecisa que, más allá de las creencias ligadas a una religión particular, traduce una experiencia de comunión con y en la naturaleza».[48]

No se trata de una visión idílica del mundo, pues aquello que nos supera puede adoptar formas de cambios globales funestos, hasta el

presente inaprehensibles para el pensamiento científico y que pueden provocar emociones fuertes y comportamientos irracionales. Los estragos causados a la biosfera se han hecho inconmensurables, desmesurados, «trascendentales», como señala Dominique Bourg. Imaginar un mundo con un aumento de 5 °C en 2050, como sugieren los informes internos de Shell y de BP está por encima de nuestros medios y quizá de nuestras fuerzas.

Cuando todo está trastornado, nos sentimos sobrepasados y ya no comprendemos el mundo en que vivimos, quizá sea útil darse cuenta de que lo que está en juego es de otro orden. Sin duda no será desdeñable haber podido prepararse. «Es esta perspectiva apocalíptica —insiste el filósofo de las catástrofes Jean-Pierre Dupuy— lo que hace posible, urgente y necesario a la vez que asimilemos la noción de que es lo sagrado lo que nos constituyó».[49] Se trata entonces de establecer una relación diferente con aquello que nos parece extraño y que no comprendemos de manera racional. La muerte, por ejemplo, nos supera. En el momento de considerar un colapso, ¿no nos sentimos invitados a pensar en rituales-costumbres-herramientas similares a los que los seres humanos utilizamos al entrar en contacto con la muerte?

Ante la consideración de que lo hemos recibido todo (la tierra, la vida, los saberes, etc.), que todo es don, ¿no se suscitan en nosotros sentimientos de fascinación, de gratitud, de alegría y reconocimiento? Y a partir de este don, ¿cómo no experimentar la obligación de corresponder, de estar en deuda? La filósofa Corine Pelluchon habla de *consideración*, la responsabilidad que se desprende del hecho de no sentirnos ya solos en el mundo, sino vinculados a un mundo común, un mundo que nos ha acogido y que nos sobrevivirá.[50] Así, como es el caso en numerosas culturas, todos los recursos que nos han sido dados podríamos considerarlos como sagrados.

Además, experimentar la interdependencia con los demás seres y con el mundo, así como nuestra extrema vulnerabilidad como individuos, como sociedad y como especie, provoca un sentimiento de gratitud. Un sentimiento que es poderoso, por cuanto «supone dos

cosas: la relación y la humildad».[51] Nos permite estabilizarnos, remitirnos al momento presente y crear empatía con aquello con lo que entramos en contacto. Nos permite también reconocer que no lo dominamos todo y que, frente a situaciones, por ejemplo, que parecen perdidas de antemano, los demás seres vivos pueden revelarse también como aliados valiosos.

> La gratitud refuerza la resiliencia, lo que nos da fuerza para hacer frente a las informaciones perturbadoras. […] [Es] una emoción social. Hace que saquemos nuestro lado amistoso y nuestra buena voluntad hacia los demás. Refuerza la confianza y la generosidad».[52]

No en vano los talleres de El Trabajo que Reconecta se abren por un tiempo (largo) al enraizamiento en la gratitud. «En las peores condiciones —señala Carolyn Baker—, la capacidad para sentir cada día gratitud hacia algo aumenta la resiliencia y el potencial de supervivencia. […] Es quizás el mejor regalo que podamos hacerle a nuestro mundo».[53] Por fortuna, añade Joanna Macy, «el hecho de que nuestro mundo esté en crisis —hasta el punto de poner en cuestión la posibilidad de vida consciente sobre la Tierra— no disminuye en nada la fascinación por el momento presente».[54] Ya que el gran secreto es este: la gratitud no depende de nuestras circunstancias exteriores, se aprende y se mejora con la práctica.

Experimentar todo esto, y comprender que la humildad está en la base de todas las espiritualidades, nos obliga a plantear la siguiente pregunta: ¿es realmente posible abordar el *fin de un mundo* de manera profana? Nosotros pensamos que no. ¡Pero el drama está en que nuestra sociedad racional no nos ha preparado en modo alguno! Desechando al bebé (espiritual) junto con el agua del baño (religioso), se ha privado a sí misma de útiles fundamentales para recorrer la larga travesía.

La espiritualidad es una «realidad más fundamental y universal que las religiones».[55] Es incluso un fenómeno primordial que condiciona la aparición de las mismas, y que continúa siendo igual de

indispensable para una sociedad *aun en ausencia de sistema religioso*. Hay espiritualidades no religiosas, laicas, por no decir ateas; y a la inversa, religiones que rehúyen lo espiritual reduciendo toda práctica a una lista de rituales que hay que seguir al pie de la letra (como el salafismo). Para decirlo de otro modo, podría considerarse la religión como una forma infantil y muy codificada de espiritualidad. En sentido opuesto, al creer que la ciencia podía resolver todos los problemas del mundo, el cientificismo constituye una religión particularmente peligrosa de nuestra época.

Dominique Bourg atribuye dos funciones a la espiritualidad, interdependientes y propias de toda sociedad. La primera consiste en establecer una relación con lo que nos rodea (la naturaleza), el vínculo que cada sociedad entreteje con el medio en el que se halla sumida, y a partir del cual se desarrolla. Se trata de dar un sentido a lo *dado*, a lo que hemos recibido, a lo que no producimos nosotros. La espiritualidad «atañe a la relación entre el sistema y lo que este no es, lo que queda fuera de él»,[56] dicho de otro modo, lo sagrado.

La segunda función es la que «conduce a las sociedades a proponer modelos de realización personal a los individuos».[57] Es aquello que proporciona un horizonte de superación, un modelo a seguir, un estado que alcanzar. En nuestras sociedades de enriquecimiento personal, añade el filósofo a modo de ejemplo, «el consumismo constituye [...] la espiritualidad correspondiente a la religión del crecimiento».[58] Ante un horizonte de colapso, una espiritualidad asumida y rica aportará sin duda alguna resiliencia, una fuente de alegría y probablemente razones para optar por vivir, más que por sobrevivir.

VIII

CRECER Y PACIFICAR

Existe un increíble y gigantesco desajuste entre la belleza y la fuerza de la inteligencia colectiva de nuestra época y su estridente falta de sentido común y de respeto por los seres vivos. Es el desajuste que nos ha impulsado a atrevernos a escribir estos últimos capítulos y a salir de nuestro papel social habitual (de agrónomos, científicos, expertos en biomímesis, colapsólogos, etc.).

Siempre con la preocupación de reconciliar *meditando* con *militando* (tanto en lo exterior como en lo interior de cada uno de nosotros), deseamos proponer aquí algunas ideas sobre las temáticas que nos afectan particularmente, con respecto a la postura a adoptar ante la perspectiva de un posible colapso. Habría que tomar estas páginas como espoletas para la reflexión, como canteras de trabajo, como pistas por explorar. No se ofrece en ellas ningún tipo de dogma, ni implican obligación alguna. Estos temas se han abierto camino poco a poco en nosotros, mientras iban interconectándose, y se han visto alimentados por lecturas extraordinarias y por experiencias —en su mayoría colectivas— que no lo eran menos.

SALIR DE LA «ADOLESCENCIA PATOLÓGICA»

¿No han notado como si hubiera algo vanidoso y peligroso en el ambiente, y que esta sensación se ha acrecentado en las dos últimas décadas? Una falta de reciprocidad, de humildad, de servicio a los demás… que hacen pensar en un niño narcisista en plena crisis. Como si no consiguiéramos, en cuanto sociedad, hacernos adultos.

Este estado malsano de nuestra psique colectiva es lo que el investigador en psicología y psicoterapeuta Bill Plotkin (quien se refiere a sí mismo como «psicólogo de las profundidades») denomina «adolescencia patológica»:

> En las sociedades occidentales actuales, al margen de la rareza que de por sí pueda constituir la verdadera madurez, numerosas personas de edad adulta padecen diversas patologías adolescentes: inseguridad social incapacitadora, confusión identitaria, autoestima extremadamente débil, poca o ninguna competencia social, narcisismo, codicia implacable, desarrollo moral estancado, violencia física recurrente, obsesiones materialistas, escasa o nula capacidad para la intimidad o la empatía…[1]

Adolescencia patológica

Las características de una adolescencia normal (y por definición pasajera) se han desproporcionado y se han hecho persistentes, hasta el punto de convertirse en patológicas, y por consiguiente en nefastas para el conjunto de los seres vivos. Está en primer lugar ese «todo y ahora», esa necesidad de inmediatez, de apetito material sin límites, sin la menor conciencia de las consecuencias para los demás (desde la conferencia de Río de Janeiro de 1992, hemos utilizado tantos metales como todas las generaciones que nos han precedido).[2] Este comportamiento de acaparamiento sistemático es sin duda resultado de un miedo reprimido a la muerte y a la finitud.[3]

El adolescente, por definición, tiene la fuerza de la juventud y el futuro por delante. Está metido de lleno en la acción y nada puede detenerlo. Cuando algo lo hiere o le causa aflicción, «no expresa su turbación o su tristeza con palabras, sino que las muestra —recuerda el psiquiatra Christophe Fauré, quien añade—: al adolescente, puede parecerle menos "peligroso" actuar que correr el riesgo de hacerse vulnerable abriendo el corazón».[4] Y si no ve sentido ni horizonte algunos, mostrará comportamientos violentos. ¿Cómo no relacionar todo ello con los jóvenes que se unen a las filas del Daesh para

apaciguar su ira, en desesperada búsqueda de un poco de sentido y de algo sagrado?

A escala global, se produce evidentemente una huida hacia delante: transhumanismo y masculinidad aumentada representan el ápice superpoderoso de este impulso, surgido de un valle californiano lleno de adolescentes forrados que juegan a ver quién es el primero en destruir a la muerte. Los psicólogos consideran desde hace mucho tiempo que una de las capacidades importantes de una persona madura es la de enfrentarse al miedo a su propia muerte.[5] Un adulto *sabe* que existe la muerte, y que siempre hay momentos difíciles que pasar. Un adolescente patológico no quiere oír hablar de todo eso. Para Carolyn Baker, el momento de la toma de conciencia de la finitud provoca un gran shock para el ego. «Yo creo que es precisamente la razón subyacente por la que millones de personas rehúsan mirar el colapso de frente. El ego que se oculta tras los "sí, pero" tiene demasiado que perder».[6]

Entre las deficiencias de la adolescencia patológica está también el deseo de amnesia, ese rechazo del pasado, de la historia y de los ancianos («todos unos memos»), y por consiguiente, esa falta de preocupación por el futuro; está también el hecho de mentirse a sí mismo, pensando que es posible un crecimiento infinito, o que la tecnología salvará al mundo, etc.; y también la irresistible necesidad de querer hacer como todo el mundo, para tranquilizarse… a costa de asumir que ello degenere en una uniformidad cultural mortífera. Y lo que es peor, este comportamiento de Panurgo ha sido detectado por las grandes empresas, las cuales, halagando nuestro narcisismo, nos proponen ganar en «poder» (inmediatez, rapidez, difusión, etc.) en detrimento de nuestra propia capacidad de actuar. «Hay una pulsión de desvitalización, de vida fácil, que termina por destruir la dignidad del ser humano»,[7] señala el escritor Alain Damasio.

Las consecuencias son evidentemente trágicas: estas pulsiones dibujan una sociedad materialista, depresiva, adictiva, ávida,

competitiva hasta la hostilidad, violenta, fea y en definitiva autodestructiva.

Alcanzar la edad adulta

¿Qué podría llevarnos al siguiente nivel de madurez?[8] ¿Cómo hacer para volver a ponernos en movimiento? Bill Plotkin, que ha guiado a miles de mujeres y hombres desde los años ochenta a través de pasos iniciáticos, propone un modelo de evolución personal enraizado en los ciclos de la naturaleza, expuesto con detalle en su monumental *Nature and the Human Soul*.[9] El modelo, inspirado en gran parte en los trabajos de Carl Gustav Jung, se divide en una secuencia de cuatro etapas, infancia-adolescencia-edad adulta-vejez, divididas cada una a su vez en dos fases (ocho etapas en total). El paso que nos interesa aquí es el de la adolescencia a la edad adulta.

Al finalizar la adolescencia viene un periodo de retiro de la vida social. Es el momento de dejar atrás las creencias que uno tenía sobre sí mismo y sobre el mundo. Es entonces cuando uno parte en busca del «talento» propio de su alma, aquello que él tiene por ofrecer a la comunidad. La adolescencia termina por tanto en un paso decisivo, una fase de transición exigente y difícil, una *iniciación*. Se da en primer lugar una llamada a la «misión de vida», acto seguido la decisión de aceptarla plenamente, y finalmente el compromiso de vivir ese don particular que uno acaba de descubrir. «El adulto iniciado se convierte en un novicio al servicio de su alma y aprende el arte de aportar su talento específico al mundo».[10]

En nuestra sociedad, esta iniciación no se da, en general. Y si acontece, lo hace muy tardíamente, bastante por encima de la veintena. Como los «primeros» pasos del iniciado en su nuevo mundo son titubeantes y arriesgados —pues transformar el ser por entero—, esta metamorfosis tiene una necesidad vital de confianza y de

aprobación por parte de los «verdaderos» adultos, de los ancianos. Pero ¿dónde están estos?

Las escasas iniciaciones propuestas en la actualidad son por siguiente colectivas, como las de Bill Plotkin y sus amigos en Colorado, o las del filósofo, pedagogo y escritor Pierre-Yves Albrecht en Suiza y Bélgica (en las cuales no hemos participado). En este sentido, las redes de iniciación ManKind Project[11] (para los hombres) y Woman Within (para las mujeres), presentes desde hace una treintena de años por todo el mundo, orientan a hombres y mujeres hacia una madurez emocional y espiritual tendente a cultivar relaciones más plenas y auténticas con su entorno: hijos, compañeros, amigos, etc., pero también con todo el linaje de mujeres y de hombres que les ha precedido y que les seguirán.

Los adultos así iniciados ganan presencia en el mundo, aprenden a asumir y a gestionar los conflictos directos, a confiar entre sí, a expresar lo que sienten. Como en toda iniciación, no hay vuelta atrás, uno sale profundamente transformado. La iniciación supone un momento de gran vulnerabilidad, que permite extraer fuerza de uno mismo y de los demás iniciados, creando así vínculos poderosos y magníficos… con el yo profundo y con aquellos que se convertirán en «hermanos» y «hermanas».

La iniciación nos fuerza también a ir a lo esencial, como lo haría (de manera más violenta) la experiencia de una enfermedad grave, de un accidente o de la proximidad de la muerte. La persona descubre una paz en sí misma, una tranquilidad profunda. Comienza su segunda vida.

Uno de los principales beneficios de una iniciación es el de encararnos frente a lo que Jung llamaba las *sombras*, es decir, todos los aspectos de nuestra vida que nos parecen inaceptables, todo lo que hemos inhibido o negado. Obligarse a verlos, a *sacarlos a la luz*, es difícil, pero necesario para evitar que nos invadan bajo una forma reprimida, con la que es mucho más difícil vivir.

La finalidad de este trabajo no es destruir nuestras sombras, sino aprender a vivir con ellas, a bailar con ellas. «Se trata en este momento de conocer el miedo —explica la budista Pema Chödrön—, de familiarizarse con él, de mirarlo directamente a los ojos, no como medio para resolver los problemas, sino para abandonar por completo nuestras antiguas maneras de ver, de oír, de sentir, de gustar y de pensar. Hay que saber que, desde que se empieza a actuar así sinceramente, uno deja de aprender humildad».[12] La valentía no es por tanto aquello que sirve para combatir con los demás, sino para domeñar las propias sombras. Entre los hombres, es lo propio del *nuevo guerrero*, el nuevo iniciado. «Si aprende a gestionar su sombra —dice Jung—, habrá logrado algo real, para bien del mundo. Habrá conseguido al menos asumir una parte infinitesimal de los gigantescos problemas sociales no resueltos de nuestro tiempo».[13]

Con la experiencia y los años, llega un momento en que este recorrido hacia la madurez resulta ya suficiente. Aparece entonces el sentimiento de «estar colmado hasta rebosar», señala Bill Kauth, uno de los fundadores del movimiento ManKind Project. A partir de ahí, precisa Kauth, cuando la misión de vida parece totalmente natural, «no hay ya otra cosa que hacer más que dar».[14]

Los colapsos que se avecinan exigirán de nosotros que crezcamos, que salgamos de esa adolescencia eterna en la que nuestra civilización se complace. ¿Podremos reanudar el curso de nuestro desarrollo colectivo, en conciencia y en sabiduría? ¿Hay que esperar colapsos brutales para forzarnos a ello? ¿O hay que hacerlo ahora, por el contrario, para poder llegar a las tormentas con mayor fuerza?

RECONCILIAR MASCULINO Y FEMENINO

Fue con ocasión de un taller de El Trabajo que Reconecta cuando esta cuestión irrumpió en nuestra vida: la semejanza entre los sufrimientos que nosotros los hombres infligimos a las mujeres, y los que la humanidad hace padecer al conjunto del planeta desde hace milenios.

Demasiada masculinidad

«Las ecofeministas han sentido antes que nadie la necesidad vital de contarse otras historias».[15] Algunas han criticado radicalmente las religiones monoteístas patriarcales, mostrando estas últimas estaban justamente repletas de relatos: el del odio a las mujeres, el de un Dios masculino, el de la separación con respecto a la naturaleza, etc. Se pusieron a escribir sus propias historias, dando así un sentido a la destrucción de las mujeres y de lo femenino en nuestras sociedades.

El patriarcado habría tenido origen hace casi cinco mil años, al final del Neolítico, en los comienzos de la edad del bronce y de las civilizaciones con escritura. Cuando el hombre descubrió a un tiempo sus posibilidades como agricultor y como procreador, asumió el poder y organizó las cosas para su provecho. «Habiéndose apoderado del suelo, y por tanto de la fertilidad (más tarde de la industria) y del vientre de las mujeres (y por consiguiente de la fecundidad), era lógico que la sobreexplotación de uno y otro desembocara en este doble peligro paralelo y amenazador: la superpoblación, exceso de nacimientos, y la destrucción del entorno, exceso de productos».[16]

Así, explica la filósofa Jeanne Burgart Goutal: «Fue en aquel periodo cuando las sociedades humanas (al menos en su mayor parte) pasaron de un modo de vida en su origen ginocentrado, pacífico y ecológico, que situaba a las mujeres y la naturaleza —activas, independientes y respetadas— en el corazón de la cultura y de la religión, a una organización patriarcal y guerrera, estructurada en torno a principios viriles y al culto a la trascendencia».[17]

Todo el mundo conoce la historia de la caza de brujas, que suele situarse por lo general durante la Edad Media, bajo la Inquisición, a lo largo de un periodo vagamente oscuro en que todavía se quemaban personas en la plaza pública. Solo que el apogeo de la persecución de mujeres por motivos de brujería (doscientas mil mujeres perseguidas y cien mil ejecutadas o linchadas,[18] ¡nada menos!) se sitúa justamente en

el Renacimiento, entre los siglos xv y xviii, durante la época de plena expansión de las luces y la razón…

El paroxismo se alcanzó de hecho durante el siglo xvii, con el filósofo Francis Bacon, uno de los pioneros del pensamiento científico moderno. Carolyn Merchant, filósofa ecofeminista e historiadora de las ciencias, muestra cómo Bacon, a la hora de describir el método científico, se sirve del vocabulario de la violencia, de la imposición e incluso de la tortura: «Los secretos de la naturaleza se expresan mejor bajo la imposición de los experimentos que cuando siguen su curso natural».[19] A ello se añaden las metáforas sexuales: «Para arrancarle la verdad, puede violarse a la naturaleza como se violenta a una mujer».[20] Apela asimismo a los hombres a conquistar la Tierra como el vientre de una mujer: «La naturaleza es una mujer pública —escribía—. Debemos aplacarla, penetrar en sus secretos y encadenarla de acuerdo con nuestros deseos».[21] El procedimiento científico para Bacon se asemeja por tanto al interrogatorio de una bruja: es preciso forzarla para que nos entregue sus secretos.[22] He aquí una sombra terrible para la ciencia moderna, que se han guardado muy mucho de enseñarnos en nuestras clases de filosofía.

Este encarnizamiento contra las mujeres está en relación también con el auge del capitalismo. En su libro *Calibán y la bruja*, Silvia Federici recuerda que la «caza de brujas tuvo lugar al mismo tiempo que la colonización y el exterminio de la población del Nuevo Mundo, el *Inclosure System* inglés, el inicio del comercio de esclavos, o la promulgación de las *Bloody Laws* contra los vagabundos y los mendigos».[23] Para desarrollarse con comodidad, el capitalismo necesitó varias condiciones: desembarazarse de una visión demasiado personificada de la naturaleza (pues, ¿cómo matar o violar a la propia madre nutricia?), destruir la autonomía de las comunidades rurales (las mujeres mayores eran a menudo quienes curaban, asistían en los partos y en los abortos), acaparar las tierras del campesinado (mediante las *inclosures*: la abolición de los derechos consuetudinarios de administración de los bienes comunes entre campesinos) y

desarrollar un pensamiento frío y calculador, intolerante frente a cualquier otra forma de pensamiento.

La activista ecofeminista estadounidense Starhawk señala, de este modo:

> La persecución de las brujas destruyó el vínculo de los campesinos con la tierra, prohibió a las mujeres la función de curanderas e impuso la visión mecanicista del mundo como máquina inerte. Esta ruptura fundó las opresiones inseparables de raza, sexo, clase, y la destrucción ecológica.[24]

¡De modo que todas estas opresiones tendrían su origen en la dominación masculina!

Como hipótesis historiográfica, ¿es demasiado exagerada? Es posible. Se sabe, por ejemplo, que en algunas regiones, entre las víctimas de la hoguera hubo también muchos brujos y damas de la alta sociedad. Los futuros trabajos de los historiadores lo determinarán mejor, pero ello no merma en nada el poder de este relato en cuanto a su capacidad para sacar a la luz las sombras de nuestra sociedad.

En todo caso, este gran desequilibrio histórico entre los sexos sigue marcando nuestra sociedad. Entonces, ¿cómo hacer más justas las relaciones hombre-mujer y cómo pacificarlas, en previsión no solo de las rupturas de orden social, sino también como eventuales embriones de sociedades futuras?

La fuerza de la reconciliación

La herida secreta del patriarcado no la llevan únicamente las mujeres. Los hombres también la sufren, como descendientes de todos aquellos —padres, hijos, hermanos, maridos y amantes— que se han sentido impotentes, avergonzados, culpables o cobardes cuando sus hijas, madres, hermanas, esposas y amantes han sido arrebatadas, acusadas, encarceladas, dominadas, torturadas y ejecutadas. En nuestros días,

son numerosos los hombres que experimentan malestar por tener que sepultar sus emociones, parecer duros e imperturbables, mientras sienten vergüenza por la violencia que algunos de sus iguales siguen infligiendo a las mujeres (y dicho sea de paso, gracias a Weinstein por habernos recordado que «algunos» era un eufemismo).[25]

En casos más graves aparece el «síndrome depresivo masculino», como lo describe un estudio reciente.[26] Su diagnóstico es difícil, ya que los hombres no dan señales de depresión en la misma medida que las mujeres y prefieren descargarse a través de la ira, abusar de las drogas y el alcohol o buscar situaciones de riesgo hasta el punto de poner su vida en peligro.

¿Cómo lo hacen las ecofeministas para curarse de esas heridas del pasado? Resucitando la memoria de las brujas, es decir, recordando el papel crucial de las campesinas y guardianas de semillas, de las curanderas, de las abuelas, de los rituales mágicos de celebración del vínculo con la tierra, de las actividades *productivas y reproductivas* no remuneradas de las economías sostenibles de las sociedades precapitalistas. ¡Las mujeres recuperan (*reclaim*) su poder! Para la filósofa Émilie Hache:

> …llamarse «brujas» es […] una forma de retomar contacto consigo mismas y con el mundo, reconectándose con su historia, con el fracaso histórico de las mujeres ante la guerra que les declaró el capitalismo, pero también por tanto con sus miedos —miedo a ser rechazadas, a sufrir agresiones, a ser despreciadas, etc.—, una forma de reconectarse con sus emociones con su propio juicio, con su propia existencia y en definitiva con su propio poder.[27]

En 2016, la artista activista navajo Pat McCabe, acompañada por otras «ancianas» procedentes de todos los continentes, organizó una gira por Europa de ceremonias de curación de las heridas colectivas heredadas de la caza de brujas.[28] Estos rituales dieron ocasión a que numerosas mujeres vivieran una «reconciliación y un recuerdo, una oportunidad de unión entre lo masculino y lo femenino, entre la nación de los hombres y la nación de las mujeres, y entre autóctonos y europeos».[29]

En esta problemática acerca de los hombres y las mujeres, habría que accionar en nuestra opinión un «interruptor» importante: el que añadiera la dimensión de lo masculino-femenino. Utilizamos aquí los términos femenino y masculino en cuanto arquetipos, en el sentido definido por Jung, a saber, como símbolos primitivos, universales, pertenecientes al inconsciente colectivo, una forma de representaciones preestablecidas que estructuran la psique. Pueden captarse, por ejemplo, en los cuentos para niños: el arquetipo del héroe, del guerrero, del rey y la reina, de la bruja, del mago, etc., son otros tantos personajes típicos que viven y se expresan (más o menos) en cada uno y cada una de nosotros.

Así, lo masculino y lo femenino, a la manera del Yin y el Yang en el pensamiento chino, agrupan cualidades en dos polaridades que *todas y todos* llevamos *en nosotros*. Esta idea parece extraña *a priori*, pues el patriarcado ha impuesto la idea de que lo femenino era atributo exclusivo de las mujeres; dicho de otro modo, que las emociones, los cuidados o la vida interior, por ejemplo, no podían encontrarse en un hombre, al menos en uno «verdadero». Del mismo modo, no se esperaba de las mujeres que exhibieran cualidades percibidas como masculinas (su lado masculino, por tanto), tales como el razonamiento, la acción, la capacidad para defender un territorio, la agresividad, etc.

Para esquematizarlo, en lo *femenino* se encuentra: la intuición, el misterio, lo abierto, la interioridad (las emociones), la inclusión, el poder que cuida, que establece vínculos y sintetiza, que acoge (en exceso se convierte en la gran fusión); la cooperación, el compartir el territorio, etc. Para lo femenino, el tema central de la creación es la interdependencia. La realidad está viva y puede captarse de diversos modos. Somos los guardianes de la tierra y de todas las formas de vida.

En lo *masculino* se encuentra, pues: la razón, la palabra, lo cerrado, la vida exterior (la acción), la exclusión, el poder que protege, que da sentido, que es resolutivo, que analiza, que separa cuando es

necesario (en exceso se convierte en agresividad y violencia); la competitividad y la defensa del territorio. El tema central de la creación es la separación. La mente lógica es el único modo de conocer la realidad, la cual es mecánica. La naturaleza está separada de nosotros, y podemos disponer de ella.

Así, en la vida cotidiana, una mujer que sabe ser resolutiva, tomar la palabra delante de sus colegas, y que es una excelente competidora, sigue siendo una mujer… ¡con su lado masculino muy desarrollado! En sentido contrario, un hombre que cuida de los demás, que expresa sus sentimientos, que confía en su intuición y desarrolla una vida interior intensa, simplemente posee un gran lado femenino.

Esta dimensión arquetípica, lejos de reducir lo masculino y lo femenino a sus rasgos esenciales, adquiere todo su sentido desde el momento en que comprendemos que estas polaridades *no se oponen*. En el ejemplo precedente, nada impide a esa *working girl* tener además una vida espiritual rica, saber expresar sus emociones o ser una súper mamá; y su gran lado femenino no le impide a ese hombre de gran sensibilidad ser un jugador de rugby de poderosa masculinidad.

Acrecentar el lado masculino no implica la reducción automática del femenino, ¡todo lo contrario! Para Jacques Ferber,[30] no se trata de un eje lineal:

> Hay que considerar estas dos polaridades como dos ejes ortogonales, en que lo masculino y lo femenino podrían crecer independientemente el uno del otro, dando nacimiento a una superficie que representaría nuestra *grandeza de alma*, seamos mujer u hombre. Lo que cuenta no es tanto optar por uno u otro, cuanto *cultivar los dos*.

Dicho de otro modo, y tenemos experiencia de ello, la parte femenina que hay en nosotros empodera nuestra parte masculina, y a la inversa. Lo malo, evidentemente, es no cultivar ninguna de ellas.

A la vista de las tormentas que vendrán, muchos temen que los hombres retomen los reflejos de dominación y violencia, en particular hacia las mujeres. Se trata de un miedo justificado, ya que tales arquetipos reaparecerán más fácilmente en tanto las heridas no hayan

sido reconocidas y curadas colectivamente, y sigamos ocultando estas sombras en algún lugar recóndito. Es, pues, cosa de todas y de todos crecer individual y colectivamente para anticiparnos a estos resurgimientos de sombras y para disminuir sus nefastos efectos.

La propuesta sería, por tanto, además de hacer un trabajo personal (con las propias sombras, así como de desarrollo de lo masculino y lo femenino), reequilibrar las partes respectivas de las dos polaridades *en el seno de la sociedad*. Para lo femenino, esto significaría, esquemáticamente: *establecer vínculos* (ayuda mutua, descompartimentación, «poder con», interdependencia, alianza con los demás seres no humanos, etc.) y *desarrollar nuestra interioridad* (emociones, intuición, espiritualidad, etc.). Por un lado, los vínculos serán muy valiosos para vivir en época de penuria y en tiempos hostiles; por otro, la interioridad contribuirá a madurar nuestras acciones, es decir, a dar otra dimensión a la tan esperada «política del colapso», o lo que otros llaman simplemente la «transición».

Las iniciaciones, en particular a la masculinidad y a la feminidad, representan una gran ayuda en el camino. Trabajar estos dos arquetipos es tanto como participar en el proyecto de cambiar a los hombres (nosotros hablamos desde nuestro punto de vista, en cuanto autores hombres) a través de valores esenciales: autenticidad, coherencia, compromiso, integridad, susceptibles todos ellos de experimentarse y vivirse también en nuestras relaciones con las mujeres. Para el cofundador del ManKind Project (MKP), Bill Kauth, se trata simplemente del «principio de la curación de una herida entre hombres y mujeres de una antigüedad de cinco mil años».[31]

Los grupos y redes de iniciaciones de mujeres son bastante más numerosos y diversos que los de los hombres. Para estos, a parte del movimiento MKP, que reúne a más de setenta mil hombres en todo el mundo, están sobre todo las Redes Hombres («Résaux Hommes»), creadas por el psicoanalista quebequés Guy Corneau (recientemente desaparecido), en las que no hemos participado, y que son más bien grupos de ayuda mutua; también están los grupos Tantra Hombres,

desarrollados en Francia por Jacques Lucas (y Tantra Mujeres por Marisa Ortolan). Finalmente, aunque más raros, algunos talleres de El Trabajo que Reconecta se ofrecen también para grupos no mixtos, a fin de explorar más en profundidad las relaciones entre lo femenino (o lo masculino) y la naturaleza.

En nuestra opinión, la fuerza de estas redes y grupos de ayuda mutua estriba en ofrecer lugares donde expresar y compartir emociones, en un entorno seguro, allí donde uno puede estar convencido de hacerlo con una autenticidad real. Ver a otros hombres y mujeres recorriendo los mismos caminos, con tanta diversidad, restituye el valor y la confianza en el porvenir. El hecho mismo de que haya hombres que se expresen públicamente acerca de sus intuiciones, sus emociones y su interioridad, es, desde esta perspectiva de la reconciliación, una acción política significativa.

La reconciliación entre hombres y mujeres y el trabajo de equilibrio de lo masculino-femenino forman parte de las múltiples alianzas que nos es preciso crear y reforzar de cara a los tiempos venideros. Las redes que acabamos de mencionar han empezado incluso a inventar y experimentar rituales de reconciliación entre hombres y mujeres a partir de sus prácticas respectivas. Al hacerlo, se acercan a los rituales de brujas neopaganas, intensos, mágicos, poderosos y bellos. Al principio resulta desconcertante, curioso, quizá molesto, incluso, hasta que progresivamente se convierte en una evidencia. Simplemente hay que lanzarse. Todo esto no tiene nada de esotérico, lo cual se aprecia de forma explícita cuando advertimos la aguda conciencia de la mayoría de estas personas con respecto a las catástrofes presentes y por venir.

HACER REVIVIR LO SALVAJE

¿Hay todavía un mundo salvaje? El rodillo compresor de la civilización ¿no lo ha desmenuzado y asolado todo? A lo largo de todos estos siglos de domesticación del mundo salvaje, plantas,

animales, microbios, paisajes y culturas han sido sometidos, enmarcados, encerrados, medidos, *procesados*…, al igual que nuestra psique, considerablemente empobrecida y domesticada también hasta la locura.

La *domesticación* no es una simple anécdota, o una pequeña rama de la agronomía, sino que se ha convertido en nuestro mundo. Pensad, por ejemplo, que la biomasa del conjunto de los seres humanos ¡representa el 36 % de la biomasa de todos los mamíferos del mundo! Y que el 60 % de la biomasa de los mamíferos del planeta está constituida por animales domésticos. Tan solo el 4 % corresponde a especies salvajes (¡entre ellas los elefantes y las ballenas azules!).[32] La proporción es similar para las aves del mundo, cuyo 70 % de biomasa corresponde a gallinas, pavos, ocas y patos.

Las zonas salvajes se han reducido drásticamente, en particular durante estos últimos veinte años, a pesar de los esfuerzos por protegerlas (en cualquier caso, dos veces más lentos).[33] No quedaría más que un 13 % de superficie de zonas salvajes (no frecuentadas por los seres humanos) en los océanos[34] y un 23 % en los continentes.[35]

Desde el punto de vista de la psique, se ha dado también una gran desconexión con el medio natural. En 2003, los europeos pasaban un 90 % de su tiempo en espacios interiores,[36] y según una encuesta reciente, los británicos pasan menos de dos horas al día en el exterior… principalmente para ir a la compra o conduciendo.[37] En cuanto a nuestros hijos, para tres cuartas partes de ellos el tiempo que pasan jugando al aire libre es menor que el que se les concede a los detenidos de nuestras cárceles.[38]

¿Quién conoce el nombre de las plantas que crecen en la acera de enfrente, o podría decir cuándo se iniciará la siguiente fase de luna menguante? ¿Quién es capaz de localizar cinco especies de setas de sus alrededores? ¿Qué especies de aves migratorias ha visto ya este año? ¿A cuándo se remonta la última vez que le ha hablado a un árbol, o que ha sumergido su cuerpo en agua sin cloro, o que cogido un insecto con la mano, o ha dormido bajo las estrellas?

Si, como muchos, no es capaz de responder a la mayor parte de estas preguntas, quizás esté viviendo lo que el economista y escritor Robert M. Pyle llamó en 1993 la «extinción de la experiencia», o pérdida de los vínculos directos y regulares con el mundo de los seres vivos.[39] Pero la pérdida de estos vínculos no es meramente una cuestión filosófica, es también una cuestión de salud.

Privarse de estos vínculos provoca lo que el periodista Richard Louv, en su bestseller *Last Child in the Woods*,[40] llama «trastornos de déficit de naturaleza»: obesidad, hiperactividad, aumento de la diabetes y de las enfermedades cardíacas y, en términos generales, disminución de la esperanza de vida. En los niños, se observa un descenso en la frecuentación de los parques naturales, del tiempo que se pasa fuera, de la participación en actividades en el exterior, etc., y los síntomas son igual de terribles: aumento de la obesidad, de la miopía, de trastornos psíquicos como la ansiedad y la depresión (el consumo de antidepresivos en la población infantil se ha disparado en estos últimos años), de la falta de atención y creatividad, de los malos resultados escolares y las dificultades en el aprendizaje, de la esquizofrenia y de los problemas de comportamiento.

Por el contrario, los estudios insisten en los beneficios del tiempo que se pasa en el bosque o en contacto más íntimo con los demás seres no humanos.[41] Pasar una parte de la jornada en el exterior reduce los niveles de inflamación y de hipertensión, alivia el sufrimiento, hace disminuir el cansancio y el estrés, ayuda a luchar contra la depresión y la ansiedad, mejora la memoria a corto plazo, estimula la autoestima y el buen humor, protege la vista, aumenta la capacidad de concentración y la creatividad, estimula el sistema inmunitario y la producción de proteínas anticancerosas, etc.

Pero ¿es posible todavía ralentizar, o incluso detener, este avance de la domesticación? ¿No sería hora ya de considerar la posibilidad de un gran movimiento en forma de ofensiva feroz, asertiva y poderosa por la «resilvestración» del mundo?

Lo salvaje en nuestro entorno

La idea de resilvestración (*rewilding*) surgió en los años noventa[42] como respuesta a la desaparición de los territorios salvajes de América del Norte y a la pérdida de lo que los anglosajones llaman *the wilderness*, el carácter «salvaje» de la naturaleza. Se trata de una estrategia de conservación a gran escala centrada en la conservación de grandes espacios salvajes y en la reintroducción de especies clave como el lobo y los bisontes.[43] El medioambientalista estadounidense Paul Shepard ha dado un paso más al proponer una resilvestración de tipo Pleistoceno (por el nombre de la penúltima época geológica). Consistiría en reintroducir una megafauna mucho más rica, similar a la de aquel periodo, a partir de la base de nuestra biología dormida, todavía bien adaptada al mundo de los cazadores-recolectores que precedió al Neolítico, que no necesitaría nada para reaparecer si se le diera opción.[44]

Sean cuales sean las modalidades concretas de puesta en práctica, parece indispensable dejar espacio libre para estos ecosistemas espontáneos, con una intervención humana minimalista, por no decir ausente. Según los cálculos recientes del biólogo y naturalista Edward O. Wilson, la única manera que tiene la humanidad de conjurar una crisis de extinción masiva tan devastadora como la que mató a los dinosaurios hace sesenta y cinco millones de años sería reservar la *mitad* del planeta para la naturaleza salvaje, como zona de seguridad permanente para los millones de otras especies que lo pueblan.[45]

Si pretender saber si esto es posible o no (cuestión inútil, por otra parte, típica de la actitud de esperanza pasiva), esta propuesta proporciona ya un horizonte a los terrestres y dibuja algunas líneas de frente.

Los demás seres no humanos no representan un conjunto abstracto y hostil llamado «naturaleza» contra el que habría que combatir, sino una red muy concreta de seres con los que es posible construir alianzas puntuales o duraderas, y con los que compartimos hábitats. Esta

visión permite también tomar conciencia de que la naturaleza salvaje es una fuente de vida y de abundancia… desde una perspectiva de desconexión con el mundo industrial (sea esperado o padecido).

Un estadio de «regreso a la vida salvaje» o de «supervivencia armónica», como se da en nuestras regiones, no ofrece únicamente una bonita lista de plantas silvestres comestibles para utilizar en caso de urgencia, sino que cambia la mirada con que contemplamos los territorios y los seres salvajes. Los «lugares inhabitados» llenos de zarzas y ortigas se transforman con el paso de los días en zonas densamente pobladas de habitantes con los que podemos establecer una infinidad de vínculos (¡y no solamente culinarios!). Este tipo de estancia permite sobre todo ver desde otro ángulo nuestra civilización, en sus absurdidades, en su fragilidad, su desmesura y su impacto deletéreo en nuestra alma.

Lo salvaje en nosotros

Por fortuna, los «desarraigados» no son irrecuperables (incluidos los adultos): son suficientes unos días de experiencias muy intensas con este mundo salvaje para volver a sentir unos efectos benéficos profundos. En un experimento llevado a cabo en Estados Unidos, los participantes a los que se hizo practicar actividades en el bosque aumentaron sus donaciones a los organismos de protección de la naturaleza, comenzaron a consumir de modo más responsable, votaron en mayor número por partidos con propuestas ecologistas, etc.[46] Funciona igual en sentido inverso: unos jóvenes españoles que participaron en acciones colectivas de reciclaje o de ahorro de agua y de energía visitaron luego más lugares salvajes que los jóvenes que no habían participado en tales actividades.[47]

Más allá de los pequeños gestos ecológicos de la vida cotidiana, la naturaleza salvaje resulta ser un lugar de sanación para nuestra psique y nuestro cuerpo enfermo, y permite así acceder más fácilmente a lo

esencial: paz interior, sentido de la vida, mayor conciencia de uno mismo, de los demás y del entorno, mejor percepción de las capacidades físicas, etc. Lo que los psiquiatras y psicólogos llaman *wilderness therapy*[48] se inició en los años noventa (principalmente orientada a los adolescentes) y ha adquirido una dimensión considerable. ¿Para cuándo «dosis de naturaleza salvaje» sufragadas por la seguridad social?

Una resilvestración de nuestra alma significa en primer lugar una *desdomesticación*, es decir, la experiencia de privación de los efectos nocivos de la sociedad moderna industrial (contaminación, estrés, realidad virtual, etc.), y luego un reaprendizaje de otros mundos sensibles, con ayuda de funciones cognitivas latentes. La mayor parte de las competencias que nos han permitido vivir en equilibrio con la biosfera y con los ciclos de la naturaleza han quedado sepultadas durante siglos, pero siguen ahí. Volver a contactar con ellas sería un modo de recuperar la conexión con nuestras raíces y con lo más profundo de nuestra alma.

Sería también una muy buena manera de salir de nuestra cabeza (la razón) y volver a contactar con nuestro cuerpo (la intuición).

> Pregunten a cualquier alpinista si son sus conocimientos los que garantizarán su seguridad cuando se encuentre a centenares de metros sobre el suelo —apunta Carolyn Baker—. Responderá que el tener presente el cuerpo, la atención absoluta por cada movimiento, por todas sus intuiciones y sensaciones físicas, son sencillamente cuestión de vida o muerte.[49]

Nuestro bienestar personal está estrechamente ligado con el descubrimiento de lo que Bill Plotkin llama nuestra «alma salvaje» (*wild soul*). «Cada ser humano mantiene una relación única y mística con el mundo salvaje —escribe—. El descubrimiento consciente y el cultivo de esta relación constituyen el núcleo de la verdadera vida adulta».[50]

Experimentar el yo salvaje no significa alejarse de nuestra humanidad, o arriesgarse a perderla. Al contrario, es una manera de dejar que se exprese esa parte de nosotros mismos profundamente

oculta, esa sensación que viene de lejos pero que resulta tan familiar, y que parece como si nos faltara desde hace tanto tiempo… Es una manera de descubrir un inmenso continente interior, de hacerse presente a ese mundo y de conectarse con nuestra sensibilidad, con nuestra autenticidad profunda y con la alegría. Es una transformación y una llamada a reencontrar la magia y el misterio de la vida.

CONSTITUIR «REDES DE TIEMPOS DIFÍCILES»

En continuidad con lo que acabamos de ver (individuos conscientes de las catástrofes, que se hacen adultos), ¿cómo imaginaríamos de un modo lógico la etapa siguiente: organizaciones adultas? Organizaciones sólidas, benevolentes y sustentadoras, «para sentirnos más seguros, para sentir mayor alegría, construir un futuro, fundar una nueva cultura».[51]

Nuestras sociedades viven desgarradas entre un miedo generalizado y una aspiración (ansiosa) por sentirse en comunidad. Sabemos que los grandes cambios no se dan tan solo a través de quienes activan las alarmas, sino gracias a realizaciones colectivas, a comunidades que comparten una visión. Ahora bien, ¿qué es una comunidad? ¿La nación? ¿La familia? ¿El pueblo o el barrio? ¿El club de fútbol? Si el mundo colapsara, ¿con qué colectivo desearía pasar el resto de su vida?

Comunidades adultas

> La comunidad, que en el lenguaje actual alude generalmente a la proximidad o a una simple red —explica el autor Charles Eisenstein— es un tipo de conexión mucho más profundo, en realidad: implica compartir el propio ser, a modo de expansión de uno mismo. Vivir en comunidad supone establecer una relación personal e interdependiente, lo cual tiene un precio: nuestra ilusión de independencia, nuestra libertad frente a las obligaciones. No se puede tenerlo todo. Si se opta por la comunidad, hay que estar dispuesto a contribuir, a vivir con dependencias, con vínculos, con ataduras. Se recibirán y

se darán regalos que uno no puede ir sin más a comprarlos a una tienda. Porque no es fácil encontrarlos en otro sitio. Uno tiene necesidad de los demás.[52]

No se les habrá pasado por alto lo difícil que resulta mantener a flote una comunidad, una ecoaldea, un ecovecindario, sin que llegue un día en que el p*** factor humano dé al traste con todo. La inteligencia emocional y relacional (expresión de las emociones, resolución de conflictos, empatía, posesión compartida de un relato común, etc.) es tan importante como las aptitudes prácticas para la ecoconstrucción o la agricultura, si no más. Los conflictos y las tensiones llegarán, eso es seguro, de modo que mejor ganar en estas aptitudes lo antes posible.

Por comunidad (constituida en previsión de conmociones extremas) entendemos un grupo de personas que han elegido vivir juntas y cooperar con un objetivo común, inventando un sentido común. Se trata de un grupo de personas (entre treinta y ciento cincuenta)[53] que establecen vínculos, apegos, muy fuertes: a un territorio, entre seres humanos, con otros seres no humanos, con los seres humanos exteriores a la comunidad… y con lo sagrado.

Las redes de iniciación y de ayuda mutua que hemos mencionado anteriormente trabajan precisamente en el establecimiento de vínculos auténticos y de confianza entre personas. En este sentido, pueden ser vistos como un terreno abonado muy apropiado para la creación de comunidades auténticas y poderosas. Su forma de proceder, hay que decir, es la contraria a la de una secta: mientras que estas últimas se dedican a escindir (*sectare*) a las personas de su entorno para debilitarlas y manipularlas mejor (cosa que por otra parte es exactamente lo que hace nuestra sociedad con la televisión o el culto a los valores competitivos), las prácticas de ManKind Project o El Trabajo que Reconecta nos alientan a cultivar nuestra soberanía, nos reafirman, nos hacen más resilientes, pues nos enseñan a establecer vínculos fuertes con aquellas y aquellos para quienes somos importantes, e incluso para personas de fuera del entorno.[54]

Para Chris Martenson, famoso por su libro *The Crash Course*, muy pedagógico: «Sea cual sea el futuro que nos espera, prefiero hacerle frente rodeado de personas de mi comunidad local, a la que respeto, admiro y amo, personas en las que confío y con las que sé que puedo contar. Esta es mi medida de la verdadera riqueza».[55]

Para algunos supervivencialistas, ha llegado el momento de crear «Bases Autónomas Duraderas» (BAD),[56] lugares apropiados para garantizar la autonomía de sus ocupantes, disponiendo de las cosas necesarias para la vida (agua, comida, medicamentos, energía, cobijo, seguridad, socialización). Entre los transicionistas, existe la tendencia a la ecoaldea, de apariencia menos cerrada sobre sí misma y menos centrada en el objetivo de la autonomía. Entre los zadistas, no se trata de BAD, sino de ZAD («Zonas A Defender»), colectivos arraigados a un lugar por una lucha y por vínculos fuertes con sus habitantes (humanos y no humanos).

Constituir comunidades, sean cuales sean las afinidades, supone darse cuenta de que la unión hace la fuerza. Si damos un paso más por este camino, no podemos evitar desear la constitución de verdaderas «redes de tiempos difíciles», tendiendo puentes entre ZAD, BAD y otras ecoaldeas… con el fin de hacer que sigan aumentando nuestras capacidades de resiliencia y disminuyendo las posibilidades de despellejarnos. Hay un verdadero trabajo de hibridación por hacer: conexiones a todos los niveles, entre las ruinas de un mundo que agoniza.

El micelio, una red en crecimiento

Hace casi diez años que los tres vivimos con la idea del colapso en mente. Y si, a pesar de todo, conseguimos vivir bien es porque, partiendo de la soledad radical de los comienzos, hemos llegado a ser unos cuantos. Los vínculos entre colapsonautas se crean muy fácilmente al tratar de temas que se han convertido en esenciales: las

necesidades fundamentales, las emociones (entre ellas el miedo, los imaginarios, etc.), ¡y el sentimiento de estar todos en el mismo barco!

Ha empezado a establecerse una pequeña red a partir de las «subculturas» de las que hemos salido (permacultura, biomimetismo, Schumacher College,[57] educación popular, El Trabajo que Reconecta, Iniciativas de Transición, etc.). Cuando la expresión «redes de tiempos difíciles» (*rough-weather networks*) surgió en 2013 en el transcurso de aquel memorable taller de El Trabajo que Reconecta con Joanna Macy, nos reconocimos en ella de inmediato. Sentíamos cómo se entretejían lazos en todos los sentidos, con personas a veces alejadas geográficamente, pero unidas por una experiencia iniciática compartida (fraternidad-sororidad) y/o por la conciencia de encontrarnos en medio de una situación de extrema urgencia y fragilidad. La red crecía como un micelio, esa red invisible de filamentos blanquecinos, disimulada entre el humus, que establece conexiones subterráneas y simbióticas entre organismos diferentes, y que sobre todo permite la transmisión de los excedentes de energía de unos a otros. A partir de ahí, ¿por qué no considerar la posibilidad de conectar los BAD, los ZAD y otras ecoaldeas entre sí, sostenidas por una galaxia de colapsonautas y otros habitantes terrestres en fase de aterrizaje?

En Bélgica, desde esta red críptica como punto de partida ha emergido una estructura exterior, una organización reticular que lleva justamente el nombre de «Mycelium»,[58] y que tiene por objetivo conectar con mayor rapidez todas las iniciativas ligadas a la resiliencia y el colapso, para proporcionarles utensilios con que reforzar, «calentar», fluidificar y densificar los vínculos entre ellas (organizaciones y personas).

El micelio crece solo y muy deprisa, a través de las redes sociales, las redes de iniciación, las redes de los talleres de El Trabajo que Reconecta, las formaciones en educación popular y otras asociaciones en Francia, en Suiza y hasta en Colombia.[59] Horizontal, descentralizado, discreto e imprevisible, tiene también el potencial de

conectarse más allá de las fronteras del mundo no francófono. Hace el bien, pues constituye una comunidad extensa y dispersa, pero sólida, con la que podrá contarse en caso de un golpe duro. Este embrión de red prefigura lo que podrían ser las redes de solidaridad «durante el colapso», pero también los inicios para el «después».

Convertirse en «usuario» del colapso no implica llevar una vida de ermitaño. La soledad de quien predica en el desierto viene justamente del hecho de predicar. Es prudente dejar que cada cual evolucione a su ritmo y conectarse con los demás por afinidad. Lo importante es darse cuenta de que uno no está solo, ¡nada más lejos! Las conexiones se realizan muy deprisa, y estas redes son tanto más poderosas por el hecho de componerse de personas que han realizado un camino interior y que se han comprometido exteriormente.

Grupos para escuchar y compartir

¿Quién no se ha visto en dificultades para encontrar oídos atentos cuando ha intentado hablar de un posible colapso? Cuando uno descubre todo esto, sobre todo si ha sido en soledad, la primera reacción es la de querer compartirlo enseguida con los allegados, para sentirse menos solo, o porque son personas a las que ama y esta información es capital para su seguridad. Pero cuidado, cuando los demás no están dispuestos a escuchar (cosa que sucede con frecuencia), las reacciones suelen ser desagradables… como lo es también el sentimiento de soledad y de incomprensión que puede suscitarse.

Lo primero que hay que hacer es quizá darse tiempo para asimilarlo todo uno mismo. Quienes no tienen la suerte de contar con allegados sensibles a esta problemática pueden fácilmente comunicarse a través de las redes sociales. Leer un artículo, un comentario, un libro o ver un documental sobre un tema que uno creía tabú, y hablar libremente de él, puede tener efectos balsámicos. «Expresar con

palabras este sentimiento difuso y persistente de que todo va a colapsar —explica Alexia Soyeux— me procuró un alivio inmenso. Poder establecer un vínculo entre los hechos, los artículos, los datos y las vivencias, me consoló. Todo puede venirse abajo. Ya está dicho. De modo que no estoy loca, o no soy la única en estarlo».[60]

El «clic» de darse cuenta de que uno no está solo permite también aflojar la tensión de tener que convencer al propio entorno. Lo importante para sentirse bien es ser escuchado, poder expresar su verdad, sus palabras sinceras y profundas. Hablar, evacuar, soltar… Todo esto probablemente signifique que la «capacidad para escuchar es la aptitud más importante que podamos desarrollar en vistas al colapso».[61] A nuestro alrededor hay en efecto un montón de personas que esperan poder expresar su verdad…

Como en el caso de los refugiados, los traumatizados, los accidentados, los enfermos, etc., la simple presencia de un oído atento y benevolente permite soltar lastre, descargarse de nuestras penas y miedos, de las increíbles historias que hemos vivido y de las que nos quedan por vivir. En el proceso del duelo, por ejemplo, uno de los factores más importantes y benéficos es la «percepción subjetiva de una red de apoyo de calidad».[62]

Desde el punto de vista del que habla, no hay que intentar convencer. Desde el punto de vista del que escucha, no hay que juzgar, ni contestar, ni pretender consolar o tranquilizar, o ser constructivo (los mimos y las oportunidades para volver a levantarse vendrán después). Simplemente hay que dejar fluir, y acoger, escuchar las historias de los demás, sobre una pérdida, sobre el duelo y la aflicción, sobre los miedos y las esperanzas, ¡sin privarse de momentos de alegría y risas!

Sabiendo esto, ¿cómo no considerar la posibilidad de crear grupos locales para escuchar e intercambiar vivencias en torno a las catástrofes globales y el colapso? Crear espacios conscientes para cada persona de las diferentes etapas de «digestión» del colapso (véase la escala de Chefurka, en la Introducción); espacios para compartir

experiencias y sensaciones, sin juicios ni justificaciones. Porque lo que hace sufrir es sentirse aislado e incomprendido, no ser escuchado nunca. Si esta frustración persiste en sus formas más extremas, la persona puede llegar a la violencia, el sabotaje o la autodestrucción.

Pero para poder abrirse y decir nuestra verdad con autenticidad, hay que crear círculos o espacios «protegidos», dotados de una fuerte membrana, es decir, en los que uno se sienta en confianza, con buenas reglas de funcionamiento (turno de palabra con tiempo suficiente, confidencialidad, ausencia de juicio, benevolencia, etc.), así como un buen vigilante de las reglas. De estos intercambios comunicativos llenos de confianza y de autenticidad nacerán, por empatía natural, relaciones de reciprocidad y de confianza muy poderosas.

Acoger y ser acogido

Los grupos de escucha son muy eficaces con los refugiados que llegan cargados con sus pesados equipajes de traumas. Aunque la acogida de extranjeros pueda vivirse como una acción dificultosa (todo depende de las personas), quizá sea la mejor manera de reducir las tensiones que vendrán. Porque la peor situación en que podríamos encontrarnos en caso de grave perturbación del orden social es la de verse solo, es decir, sentirse rodeado de extraños o que los demás nos vean como tal (imagínese pedido en Uganda, sin recursos, sabiendo que están produciéndose tumultos a consecuencia de un golpe de estado). Ya sabemos lo fácil que es que «el extranjero» sirva como chivo expiatorio y sea el blanco de la ira popular… Lo más fácil y lo más eficaz para evitar todo esto sería incluir el máximo de personas «extranjeras» en nuestras membranas (ya estemos en nuestro país rodeados de extranjeros, ya nos veamos solos en un país extranjero), y poder así ampliar nuestros círculos identitarios.

Si está usted cómodamente instalado en su casa, sin ninguna intención de mudarse, quizás esta propuesta le parezca un poco

alocada. Pero no hay que ver en la figura del refugiado únicamente al maliense o al sirio que huye de su país. En una región desestabilizada, la mayor parte de las migraciones son internas. Por tanto, si el orden social llegara a fracturarse en Francia o en Europa, tendríamos que imaginar también a miles o millones de franceses o europeos desplazados, caminando con maletas y niños por las carreteras para llegar hasta el lugar que les pareciera más seguro, donde vivir tiempos de incertidumbre o reunirse con otros miembros de su familia, o incluso partir con destino a otro país donde no hubiera acaecido todavía ningún accidente industrial grave…

El futuro corre el peligro de convertirse en nómada, en gran parte. Imaginarse a la mitad de Francia en la carretera supone tomar conciencia de que la otra mitad no tendrá más opción que la de acoger. Aunque no haya que excluir la posibilidad de bandas armadas, la mayor parte de los viajeros (voluntarios) o de los desplazados (involuntarios) serán simples familias, por lo general pacíficas, movidas por el impulso de buscar otro lugar donde vivir. Los vagabundos, viajeros nómadas, refugiados que lo han perdido todo, o refugiados formando colas de espera llegados de una región lejana serán numerosos. Tendrán necesidad de alimento y de empatía, de un plato de sopa o simplemente de unos oídos atentos y benevolentes, ante los que poder exteriorizar todas sus increíbles historias y continuar luego su camino, quizá probar suerte en el lugar.

Estos desplazamientos caóticos ¡podrán también favorecer el establecimiento de intensas conexiones para un mega-micelio! Pero tales conexiones solo se producirán, como en el cuento de los tres cerditos, si el sentimiento de fraternidad y la apertura de nuestras membranas se han cultivado antes, es decir, *ahora*.

Para prepararnos, ¿por qué no empezamos a viajar ya sin objetos materiales, sin dinero, vulnerables, como hacen Guillaume Mouton y Nans Thomassey desde hace años?[63] Durante un tiempo, no dependen más que de la buena voluntad de las personas con las que se encuentran en su camino. Esto puede parecerle esnob o ridículo a

quien vive todavía en la abundancia, pero es una buena manera de experimentar nuestra resiliencia, nuestras capacidades de adaptación, y de adquirir competencias, e incluso hábitos, de reciprocidad, de empatía, de modestia, de humildad, de sobriedad y de acogida. ¡Porque todos somos migrantes en potencia!

CONCLUSIÓN

¿APOCALIPSIS O *HAPPY COLLAPSE?*

Nuestra época es la de un retorno brutal a la Tierra, a lo *terrestre*. El shock es gigantesco. Engulle a los más vulnerables y fractura la invencible confianza (en ellas mismas) de las élites políticas y financieras de este mundo termoindustrial. Ha llegado el momento de revisarlo todo: «De ahora en adelante —señala Bruno Latour—, podemos beneficiarnos, si puede decirse así, de la ayuda de los agentes desencadenados que obligan a revisar la definición de qué es un ser humano, un territorio, una política, una civilización».[1]

La quiebra del sueño moderno desvela un campo de ruinas: creencias hechas añicos, un horizonte de partículas, seres humanos *enganchados* (inmaduros y vulnerables), bosques calcinados y animales atemorizados. ¿Qué puede emerger de un paisaje como este? Otros mundos, probablemente. Con unos organismos de inteligencia horizontal, que «piensen» como hongos, que recreen pacientemente las condiciones propicias para el retorno de otras formas de vida. En oposición a las lógicas industriales, lisas, verticales, tajantes y ruidosas, aquellas son flexibles, discretas, adaptativas, resilientes, horizontales, están interconectadas, son creativas. Humanos o no humanos, suaves, alegres, tristes o austeros, esperan el fin, defienden territorios e inventan con rabia.

El colapso de este mundo está escrito, a partir de cifras catastróficas, de experiencias y de intuiciones. Configura una narración que permite levantar acta del fin de nuestro periodo termoindustrial (ya sea un fin elegido o sufrido) y dar un nuevo sentido a este siglo tumultuoso. Como bien ha captado la «reportera

del colapso», Alexia Soyeux, no existen fórmulas hechas, todo está por inventar: «No estamos hablando de la cantilena del "cualquier tiempo pasado fue mejor", y menos aún de "cualquier tiempo futuro será mejor"».[2] Y no es a partir de un *campo base devastado*, ironiza Dominique Bourg, como iremos, impulsados por un patético anhelo, en busca de un planeta de recambio.

Sumergirnos en este relato comienza por una etapa de estupor. La especialista en adaptación a los cambios climáticos Susanne Moser recuerda: «Una amiga, investigadora de los corales, me contó que cuando se dio cuenta de que era inevitable que los corales terminaran por destruirse y desaparecer, tuvo que correr al servicio para vomitar, hasta tal punto se sintió desolada. Tardó años en aceptarlo».[3] ¡Y está lejos de ser la única mala noticia a la que tenemos y tendremos que enfrentarnos!

Sabiendo esto, ¿cómo resistir a largo plazo? Lo primero sería saber vivir con los propios miedos: el miedo a la violencia (al fascismo), a lo irracional, a lo desconocido, a la pérdida de valores personales, de referencias, a la despolitización, e incluso el miedo a tener miedo. La respuesta al miedo no es la esperanza ni el optimismo, sino el valor. No estamos seguros de superar estas tormentas indemnes, pero no tenemos elección, debemos ponernos en movimiento. Además, no hay más alternativa que pasar por el aprendizaje de la pérdida, de la aflicción y del duelo. No se trata de buscar ni de cultivar esas emociones llamadas «negativas», como el miedo, la ira, la tristeza o la desesperación, y menos aún de complacerse en ellas, sino simplemente de acogerlas si se presentan, de compartirlas con el fin de encontrar un poco de paz y de alegría, y vivir el placer de estar juntos. Por el contrario, esconderlas bajo la alfombra centrándose únicamente en los aspectos «positivos» de una hipotética transición, nos parece que es la mejor receta para que nos explote entre las manos en el momento en que menos lo esperemos. Como recuerda sensatamente el filósofo británico Peter Kingsley, «es imposible alcanzar la luz sacrificando la oscuridad».[4]

> Numerosos pensadores —recuerda el filósofo y veterano de la Guerra de Irak, Roy Scranton— […] han destacado que filosofar es aprender a morir. Si esto es verdad, entonces hemos entrado en la era más filosófica de la humanidad, ya que este es precisamente el problema del Antropoceno. La cuestión es que ahora tenemos que aprender a morir no en tanto que individuos, sino en tanto que civilización.[5]

La cuestión del colapso es un espejo deformante que aumenta nuestras sombras y nuestro miedo a la muerte. Así, señala Paul Chefurka, «quizá lo único que podemos hacer es crecer hasta hacernos más grandes que el dolor».[6] Aceptar la muerte (el fin de nuestro mundo) es darse la oportunidad de vivir bien lo que nos quede por vivir, paradójicamente, y abrirse a nuevas oportunidades para crear otra cosa. Nos falta por tanto aprender a morir bien… ¡pero tenemos toda la vida por delante!

El relato del colapso, no obstante, conlleva un riesgo capital: el de allanar el futuro, es decir, disminuir nuestras capacidades para actuar, arruinando nuestra vida presente. Paradójicamente, de nuevo, hay que verlo como una posibilidad de hacer emerger otros mundos y de inventarnos otros futuros. Lo que cuenta no es centrarnos en el final o supuesto final (quizá no vayamos a vivir un *momento* en que todo se desmorone, sino una lenta degradación a lo largo de una sucesión de percances), sino imaginar cómo vamos a vivir *hasta entonces*, con esta idea en la mente. Dicho de otro modo, se trata de encontrar el modo en que este relato pueda transformar nuestro presente de forma alegre y creativa.

Por emocionante que sea, inventar un futuro no es tarea fácil. Poco importa cómo lo imaginemos, los cambios serán desconcertantes, trastornadores, traumatizantes, o quizá simplemente maravillosos. Anticipar e imaginar una convulsión en nuestras vidas implica cambiar radicalmente nuestra mirada sobre el mundo. Para ello, hemos propuesto tres pistas. En primer lugar, descompartimentar la práctica científica, generando saberes más enraizados en el sistema-Tierra, más transversales y más democráticos. A continuación, seguir las vías trazadas por ciertos antropólogos audaces y por otros pueblos

en resistencia, abrirse a otras miradas sobre el mundo (ontologías) a fin de imaginar alianzas tan improbables como necesarias con otras culturas y otros seres *terrestres*. Y finalmente, partir hacia una expedición extraordinaria, la de recrear relatos fundados en otras mitologías para descubrir y explorar nuevos horizontes.

La capacidad de respuesta al estrés, de empatía, de compasión, de dar, de resiliencia, de resistencia, etc., pueden estimularse ya organizando grupos de escucha en torno a la cuestión del colapso, a la acogida de refugiados, o por ejemplo como voluntarios en una casa de cuidados paliativos para aprender a acompañar a personas que sufren. Las aptitudes para vivir en grupo serán igualmente vitales, así como el aprendizaje de la vida en un medio salvaje.

Tal vez sea posible entonces regenerar la vida a partir de las ruinas, creando alianzas en todos los ámbitos: con nosotros mismos (emociones, intuición), con otros seres humanos (entre modernos y entre culturas), con otros seres vivos (diplomacia y aceptación de la naturaleza salvaje) y con aquello que nos supera (la relación con lo sagrado).

En este sentido, hemos abandonado claramente las pistas señaladas del discurso científico sobre el colapso. Esto no significa que hagamos de la razón una enemiga (todo lo contrario, pues es necesaria), pero para iniciar un cambio de rumbo (o una maniobra de descenso con vistas a un aterrizaje) hace falta ser capaces de decir y de asumir que tenemos necesidad *también* de una vida espiritual, ética, artística y emocional mucho más rica.

Lo que llamamos colapsosofía viene a reforzar la colapsología y vela simplemente por que no perdamos la razón. Este libro propone conceder *simultáneamente* tanta importancia a lo que sucede en el exterior (material y políticamente) como al camino interior (espiritual). La colapsología es apasionante y útil para ambas vías, pero queda coja y ciega si no la acompañan la compasión y la sabiduría. Dicho de otro modo, «ciencia sin conciencia no es sino la ruina del alma», parafraseando la famosa frase de Rabelais.

Todo lo que está en juego en nuestra época estriba, pues, en conseguir operar un gran acercamiento con los seres vivos y encontrar nuestro lugar en la Tierra. Ello empieza por encontrar un lenguaje común con el máximo de seres que habitan sobre la Tierra, por escucharlos de nuevo, por comunicarnos con ellos y, por qué no, por esbozar las líneas directrices de un gran tratado de alianzas políticas y de diplomacia entre especies.

Para disponer de un poco de fuerza tras el final de las energías fósiles, obligatoriamente deberemos volvernos hacia los otros seres no humanos… pero esta vez sin considerarlos como depósitos inagotables de recursos materiales. Establecer una alianza con ellos (¡si es que aceptan!) implicaría por tanto *intercambiar* recursos energéticos y materiales, y por consiguiente haber reflexionado previamente sobre qué podríamos aportarles…

Pero el acercamiento al mundo de los vivientes no puede reducirse a tratados comerciales. Es preciso también volver a conectarnos con nuestra naturaleza salvaje y con nuestra condición mortal (humildad), es decir, con algo que nos supera. Para el artista y educador Martin Prechtel, la «verdadera iniciación es imposible mientras el mundo moderno no se abandone al dolor de sus orígenes y no busque una verdadera comprensión de lo sagrado. Debe encontrarse una relación tangible con lo divino: una relación con los ritos que alimentan activamente las fuerzas invisibles existentes detrás de toda vida visible».[7]

Todo esto no nos vacunará contra un futuro catastrófico, pero nos permitirá vivirlo de manera menos catastrófica. Nos hará madurar, y si nuestros corazones crecen, estarán disponibles para esta gran labor de amor y de donación. Es lo que Francis Weller llama activismo del alma (*soul activism*).

No es intención nuestra pintar la vida de color de rosa, sino, por el contrario, hallar la fuerza para abrir los ojos a los lados oscuros del

mundo. El movimiento *New Age* de los años setenta justamente había rehusado asumir estos lados oscuros. Por ser demasiado «positivo» y cultivar la negación, probablemente contribuyera también en el deterioro de la situación.

Algunos nos tildarán de irracionales o místicos, podemos entenderlo. Pero, por otra parte, objeta Bruno Latour:

> ¿Cómo puede considerarse «realista» un proyecto de modernización que ha «olvidado» desde hace dos siglos prever las reacciones del planeta a la acción del hombre? ¿Cómo aceptar que sean «objetivas» unas teorías económicas incapaces de integrar en sus cálculos la rareza de recursos cuyo agotamiento, sin embargo, tenían por objetivo prever? ¿Cómo hablar de «eficacia» a propósito de unos sistemas técnicos que no han sabido integrar en sus planes con qué durar más allá de unos decenios? ¿Cómo llamar «racionalista» a un ideal de civilización culpable de un error de previsión tan monumental, que impide a unos padres legar un mundo habitado a sus hijos?[8]

El retorno de las espiritualidades responde a necesidades profundas y poderosas. El futuro traerá probablemente innumerables variaciones de las mismas. Habrá charlatanerías y habrá cosas hermosas. En lugar de taparse la nariz, quizá sea más útil aprender a seleccionar, es decir, a meter las manos hasta los codos y hacernos competentes. Francamente, en el punto en que estamos, ¿qué podemos perder? ¿La reputación? ¿Una oferta de trabajo?

En nuestra sociedad, querer estar «al servicio de los seres vivos» y declararlo públicamente hace parecer a una persona anormal, ingenua o utopista. Nosotros sabemos que muchos lo anhelan en secreto, desde lo más hondo del corazón, pero que temen las miradas de su entorno. Lo que nosotros (y muchos más) proponemos en este libro no les facilitará la tarea, eso es seguro, pero quizá les dé un poco de valor para reivindicar su lucidez. ¡Es hora ya de perder complejos!

La supervivencia como una primera etapa

Necesitamos a todo el mundo. Hay cierto irenismo en esta declaración, pero está asumido. Así pues, necesitamos a todo el mundo, simplemente para poder cuidarnos de todos los aspectos de la vida, es decir, para tener el máximo de oportunidades de volver a levantarnos tras las convulsiones. Necesitamos tanto a personas que no se inquietan como a hipersensibles, tanto a resilientes como a vulnerables. Para poder cuidarnos del saber, necesitamos científicos y docentes; para cuidarnos de nuestra imaginación y para estimular nuestras emociones, necesitamos artistas; para cuidarnos de los aspectos materiales, necesitamos ingenieros *low-tech*, inventores locos, campesinos agroecologistas y supervivencialistas; para defender aquello que nos importa, necesitamos activistas, zadistas, «militantes»; para cuidar de nuestro cuerpo y de nuestra mente, necesitamos «meditadores» y personas implicadas en los caminos de la espiritualidad; para cuidar de nuestra relación con los seres vivos, necesitamos antropólogos, ecopsicólogos y monitores para estancias de inmersión en la naturaleza salvaje; para cuidarnos de las organizaciones humanas, necesitamos pioneros en permacultura humana y moderadores en inteligencia colectiva; para cuidar de nosotros, necesitamos a nuestros seres queridos, aunque no crean en la posibilidad de un colapso.

Necesitamos también deshacernos de todas estas etiquetas, pues se ponen con demasiada facilidad y son coriáceas. Supervivencialistas, transicionistas, artistas, «pijos-progres», creativos culturales, inventores, artesanos, campesinos, ecopsicólogos y todos los «oficios-del-mundo-de-antes» (informático, publicitario, diseñador industrial, etc.). Nos encierran cómodamente en una manera de pensar, de sentir o de actuar. Con el paso del tiempo, muchos se instalan confortablemente en sus dominios preferidos y pierden la capacidad para comprender el mundo de los demás. Por fortuna, estas categorías no están compartimentadas, siempre hay personas «multifunción» que se mueven entre mundos diversos a través de los tabiques.

Podríamos esquematizar la vida de acuerdo con el paso de dos umbrales: el primero de ellos, aquel que lleva de la infancia a la adolescencia, representa el esfuerzo que hay que hacer para salir de un estado de *dependencia* («vivir de») y alcanzar la propia *independencia* («vivir sin»). Desde el punto de vista de un colapso, correspondería de un modo típico con la fase supervivencialista, que construye los medios para la propia subsistencia y autonomía, fuera del marco del estado y la sociedad industrial.

«La independencia es más funcional que la dependencia, pero tiene sus límites —advierte no obstante Carolyn Baker—. Nadie puede almacenar alimento suficiente para aguantar hasta el final de su vida. Un día u otro habrá que trascender la independencia».[9] Llega entonces el segundo paso, cuando uno se da cuenta de que la independencia no es más que una ilusión y que todo es *interdependencia* («vivir con»). Se trata simbólicamente del paso a la vida adulta: el descubrimiento de la finitud y de la vulnerabilidad, de los vínculos (que liberan) con todos los demás y de la *autolimitación*. «Para algunos, en particular para aquellos a quienes la independencia resulta tranquilizadora, la interdependencia representa un desafío y puede ser incluso amenazadora, emocionalmente. Razón de más para cultivarla cuanto antes».[10] Desde el punto de vista del colapso, este estadio, punto nuclear de nuestro libro, podría finalmente llamarse *vivalismo*.

Dadas las urgencias, es grande la tentación de pasar a la acción lo antes posible y trazar políticas del colapso a grandes rasgos, sin haber podido pasar por un camino interior. Es algo posible, pero a riesgo de volver a caer en los mismos errores que han causado nuestras desgracias. Un recorrido interior como el propuesto en este libro no supone un rechazo de la política, al contrario, sería incluso el requisito para repensar entera y radicalmente la política y para encontrar los recursos para hacerlo.

¿Cómo incluir las demás culturas en nuestro proyecto político? ¿Cómo repensar el derecho para incluir en él a los seres no humanos? ¿Cómo compartir las riquezas de la Tierra, sabiendo que entre las que

teníamos costumbre de otorgarnos se encuentran… nuevos compañeros políticos?

ALGUNAS BRECHAS QUE ABRIR Y QUE DEFENDER

Las luchas de los próximos años estarán ubicadas en torno a los lugares en que algunas personas han decidido volver a ser *terrestres*, posicionarse para encontrar un territorio y defenderlo. Este acto de rebelión en el «espacio aéreo» moderno implica para estos terrestres adoptar una postura de resistencia contra todo aquello que destruye y rompe los vínculos que unen a la Tierra. Tanto de un lado como de otro, está la cuestión del acceso a la Tierra. «Es una situación de colonización, de ocupación del suelo de los demás, lo cual es una buena definición de la guerra».[11] Y lo que es peor, también la guerra es global: cuando los países industrializados, por ejemplo, envían CO_2 a otros países, ¿no supone eso un *casus belli*?

En este estado de guerra, el campamento moderno es invisible, pero sigue contando con medios para causar daños considerables. ¿Cómo reinterpretar las luchas y los grandes retos a la luz del frente que se despliega entre terrestres y militantes del extremismo moderno, es decir, entre quienes defienden territorios para la creación de zonas comunes y de regeneración de lo viviente, y quienes siguen destruyendo las bases comunes de nuestra subsistencia?

Entre luchas y alianzas, entre resistencia y resiliencia, surgen miles de colectivos que se ponen en movimiento y recuperan ríos y suelos contaminados, producen alimentos sanos, crean vivienda, cuidan de los demás, enseñan y se organizan de un modo diferente. Otros luchan por reducir las desigualdades y las injusticias, o contra la hidra capitalista y el mundo financiero internacional. Otros, como si de auténticos laboratorios se tratara, crean espacios de creatividad (zonas donde delirar, donde perder complejos…) para innovar, explorar, inventar otras maneras de sobrevivir y de vivir, de recuperar los saberes de los antiguos y la memoria social de los periodos oscuros

(personas que han vivido guerras, migraciones, etc.), para hibridarlos con su época, o para aprovechar los últimos momentos de estabilidad para experimentar con tentativas de políticas de colapso…

Hay tres dimensiones en lo Joanna Macy llama el Gran Giro. La primera se inscribe en las acciones y las luchas destinadas a ralentizar o detener los estragos causados en la Tierra, en los ecosistemas, en las comunidades y en las personas frágiles. Se trata del activismo, ya sea espectacular o discreto, tal como se entiende habitualmente. La segunda incluye el análisis y la comprensión de la situación actual (colapsología) y la creación de alternativas concretas (ecoaldeas, ciudades de transición, economías alternativas, agroecología, etc.). Finalmente, la tercera dimensión es la de un profundo cambio de conciencia, una transformación interior. No hay una dimensión más importante que otra. Necesitamos las tres simultáneamente.

Esta es la situación en que nos encontramos. El fin de este mundo anuncia grandes descompartimentaciones y alianzas improbables. Quien no lo comprenda, quien se ofusque, o quien no lo desee, se privará de toda una serie de vivencias. Para comenzar, de la supervivencia.

La situación es compleja, ya que hay colapsos deseables y otros que no deseamos ver llegar. Habrá que decidir entre lo que queremos mantener y lo que queremos ver desmoronarse, siendo conscientes de que todo está íntimamente ligado… Las alianzas y las solidaridades constituirán, pues, elecciones estratégicas. No todos somos de mundos iguales, pero todos vivimos en el mismo barco.

La situación se hace también más compleja por el hecho de vernos inmersos simultáneamente en sentimientos de tristeza y de alegría. La tristeza de observar el colapso del mundo de lo viviente, de nuestros lugares de vida, de nuestro futuro y de nuestros apegos; la alegría de presenciar (¡por fin!) el colapso del mundo termoindustrial y de tantas otras cosas tóxicas, de poder inventar nuevos mundos, de volver a una existencia simple, de recuperar una memoria (contra la *amnesia*) y unos sentidos (contra la *anestesia*), de ganar en autonomía y en poder,

de cultivar la belleza y la autenticidad, y de establecer vínculos reales con la naturaleza salvaje recobrada. No existe incompatibilidad alguna en vivir un apocalipsis y un *happy collapse*.

EPÍLOGO

Acabo de terminar este libro, como usted. Y me deja envuelto en un buen número de emociones, reflexiones, impresiones…

Paradójicamente, después de esta lectura me siento ligeramente más en paz. La perspectiva de un colapso ecológico, aunque ya esté parcialmente en curso, aunque se trate de un proceso progresivo y no de un apocalipsis súbito, representa una fuente de angustia continua desde la lectura, en 2012, del estudio[1] que me decidió definitivamente a escribir la película *Demain* (*Mañana*). Esta perspectiva es también una fuente de creatividad, de acción, pero me mantiene en un estado de profunda intranquilidad. Sin embargo, con la lectura de esta obra, parece como si se instalara en mí cierta forma de aceptación. Es ya demasiado tarde para volver a la normalidad, al menos en el plano climático. Somos muchos los que así lo pensamos desde hace años, pero en el momento en que escribo estas líneas, todo un contingente de científicos comienza a salir de su reserva para sugerirlo o incluso para confirmarlo. Entre ellos, el equipo internacional que publicó el 6 de agosto de 2018 en *PNAS* un nuevo informe[2] que ponía en evidencia los bucles de retroacción que intervendrían aunque lográramos limitar el calentamiento a +2 °C (estamos ya a más de un grado). Provocarían fenómenos —entre los cuales la liberación del metano aprisionado bajo el permafrost del Ártico y de Siberia— que nos llevarían fácilmente hasta de 4 a 5 grados de calentamiento planetario antes del fin de siglo. Con las consecuencias espantosas que conocemos.

¿Por qué diantre, se preguntarán quizás, una perspectiva como esta me haría estar menos angustiado? Porque, como explica esta obra, mirar la realidad de frente, dejar de navegar entre la vaga esperanza de poder estabilizar la situación —Dios sabe con qué milagro— y el

sentimiento difuso de que esta esperanza se fundamenta sobre una duna de arena mojada, supone un alivio. Cuando la situación está clara, la respuesta que podamos aportar también lo es.

¿De qué naturaleza será esta respuesta? Compleja, tal como nuestros tres mosqueteros de la colapsología lo han descrito aquí, en particular en lo que respecta a su puesta en práctica.

Estamos sin duda a punto de entrar, de grado o por fuerza, y no sin estrépito, en una nueva era de la humanidad (y por supuesto del sistema-Tierra) que nos obligará a desarrollar una nueva conciencia de nosotros mismos, del mundo que nos rodea y de la relación entre ambos. Somos hoy como una especie adolescente que explora sus límites y que, como todo adolescente, puede llegar a poner su existencia en peligro para hacerse una idea clara de las líneas que no debe traspasar. Cuando tenía quince años, caí en un coma etílico después de un centenar de chupitos bebidos de un trago de vodka, ginebra, whisky, etc., mezclados con Baileys o Curaçao. Tuvieron que arrancarme la botella de las manos por la fuerza (a puñetazos), para que parara y mi cuerpo y mi mente se sumieran en un pozo. Es poco más o menos lo que estamos haciendo con el petróleo, el gas y el dinero: emborracharnos a muerte para ver hasta dónde podemos llegar. Llevar al extremo nuestra pulsión mórbida, en busca de los límites entre la exultación, el goce desenfrenado y la muerte. Hay días, en efecto, en que nos decimos que alguien tendría que arrancarnos por la fuerza de esta adicción, terriblemente poderosa, a las energías fósiles y a la comodidad. Porque, por mucho que ahora ya conozcamos los límites, se trata de un conocimiento teórico, insuficiente para que nos detengamos. Necesitamos transformar el conocimiento en conciencia. En una nueva conciencia.

En mi opinión, lo haremos cuando hayamos respondido colectivamente a una pregunta: ¿Para qué puede servir la especie humana, entre todas las demás especies? ¿Cuál es su papel en la cadena de lo viviente? Los científicos que estudian los ecosistemas muestran la interdependencia de los organismos minerales, vegetales,

animales, microbianos… Todos ellos tienen una función participativa en crear y conservar una forma de equilibrio dinámico. Únicamente nosotros, como especie, hemos encontrado la manera de romper esta hermosa dinámica, para nuestro provecho inmediato. Si hiciéramos balance de lo que nuestra especie haya podido aportar a los reinos animal y vegetal, se inclina muy claramente del lado de la destrucción. Hasta tal punto que estamos poniendo ya en peligro nuestra propia supervivencia. No obstante, formamos parte integral de los seres vivos, esto es un hecho. Deberíamos por tanto desempeñar un papel entre ellos. No puedo creer que existamos únicamente para destruir o desaparecer. Somos una especie muy específica: unos mamíferos dotados de conciencia, de lenguaje, que, gracias a estas cualidades, pueden establecer una cooperación entre millones de individuos para realizar proezas. ¿Cómo poner estas cualidades al servicio de la restauración de los ecosistemas y de una nueva alianza entre los seres vivos, incluyendo el ser humano?

Responder a esta pregunta constituye para mí el principal reto al que debemos enfrentarnos durante los años venideros.

Implica, a mi entender, abandonar las peleas de camarilla, a las que los seres humanos somos tan dados. ¿Quién es el ecologista más auténtico? ¿Quién es el traidor? ¿Quién tiene razón y quién se equivoca? Pues, mientras discutimos, la situación sigue degradándose a pasos agigantados. Aunque confirmemos que ya no va a arreglarse todo, no olvidemos que todo lo que podamos hacer por limitar el impacto de un colapso ecológico sistémico salvará vidas, tanto de nuestra especie como de las demás. Si dejamos que la temperatura suba una media de +7 °C en lugar de +3 o +4 °C (lo cual será ya una situación terrorífica), muchas más personas sufrirán y morirán, y muchos más ecosistemas desaparecerán.

Tenemos necesidad de detener la destrucción y el calentamiento, y al mismo tiempo de construir las condiciones para la resiliencia de nuestros territorios (para encajar el golpe) e impulsar prácticas de regeneración (plantación de bosques, resilvestración, recuperación de

la gran barrera de coral, etc.). Hacer que millones de personas emprendan esta vía exige, en mi opinión, un profundo cambio cultural, otro relato del futuro, de lo que somos, de las civilizaciones que queremos construir, un relato que rompe con el capitalismo y el neoliberalismo depredadores, con la búsqueda obsesiva del beneficio y la acumulación material. Pero esto exigirá igualmente una gran movilización creadora de relaciones de fuerza. Estos cambios no se producirán (ni siquiera bajo las acometidas del colapso) sin un amplio movimiento, bien organizado, dispuesto a hacer que estas civilizaciones nuevas se encarnen en estructuras políticas, económicas y sociales. Tal como me confiaba la activista india Vandana Shiva hace unos años:

> Cuando acontece una catástrofe, las personas no cambian, entran en pánico. En este terreno abonado se desarrollan las dictaduras o el sometimiento de las poblaciones. La idea de que las personas más explotadas saldrán de las entrañas de la sociedad para volver a levantarse milagrosamente no es realista. Es ilusorio imaginar que una catástrofe puede despertar las conciencias de la noche a la mañana. Este es un proceso que requiere de una educación, por eso el trabajo de todos nosotros es tan importante. Por el contrario, la solidaridad funciona. La oposición a toda forma de explotación constituye un vínculo entre todos esos seres y puede aportar verdaderas transformaciones. Esto es al menos lo que se constata allí donde tiene lugar el cambio.[3]

No tenemos tiempo que perder preguntándonos si son los colapsólogos o los «ecologistas positivos», como gustan de llamarme, los que tienen razón. Tenemos por delante una obra inmensa que me parece que tiene motivos sobrados para entusiasmarnos (y en la que no hemos de ver una montaña de privaciones, como a las mentes apesadumbradas les gusta pintar la ecología).

Pues, en el fondo, ¿realmente necesitamos tantas pantallas planas, tantos *smartphones*, vehículos con conexión a red, altavoces inteligentes, todo este flujo continuo de series, películas y retransmisiones deportivas difundidos las veinticuatro horas del día a través de centenares de cadenas distribuidas por nuestras cajas digitales, todos esos montones de ropa que acumulan polvo en el armario? ¿Qué es lo que queremos de verdad? Si tuviera que

responder a esta pregunta (y excluyo las cosas de primera necesidad como comer hasta saciarse, beber, recibir atención sanitaria, tener un lugar donde vivir…), se parecería sin duda a algo así: poder pasear, ya sea por la ciudad o en plena naturaleza, con la cara al viento, al calor del sol; tener buenos amigos de verdad con quienes compartir lo que más cuenta para mí, que estén ahí en caso de aprieto y para quienes yo también estaré ahí; amar con todas las fuerzas a una persona, a unos hijos, ser amado con todas las fuerzas por lo que soy; hacer lo que me apasiona, aquello para lo que estoy dotado, cada día; ser útil, leer, escribir, crear, escuchar o hacer música, descubrir lo que aún no conozco; comer productos buenos, sanos; poder elegir, disponer de tiempo, comprender lo que hago en este planeta… De este pequeño inventario a lo Jacques Prévert, muy pocas cosas dependen de una tecnología punta, muy pocas requieren de un despilfarro de energía fósil, o de energía sin más. Por el contrario, todo ello precisa de una organización humana no depredadora, no competitiva, no avasalladora de los valores cardinales, y que sitúe la cooperación, la voluntad de compartir, la inteligencia, la interdependencia con el resto de los seres vivos en el centro de sus instituciones. La posesión material es una estrategia para responder a necesidades más profundas, tales como la seguridad, el desarrollo personal, los vínculos. Pero no es la única, ni mucho menos.

Mantenernos de cara al precipicio nos desafía. Creo que ya es hora de desintoxicarse y pasar a otra cosa…

CYRIL DION

Escritor y cineasta

AGRADECIMIENTOS

Hay paradojas de las que nos gustaría prescindir: escribir sobre la necesidad absoluta de naturaleza, de sentido, de vínculos… y luego pasarse largas jornadas metidos entre libros y delante de una pantalla, ocupándose de la presencia de los seres humanos y no humanos que cuentan.

Por hacer sabido comprender y haber aceptado esto durante largas semanas, en particular durante el duro maratón final, sentimos una inmensa gratitud por nuestras compañeras, Élise, Stéphanie y Marine, y por nuestros hijos. ¡Todo vuestro amor, así como el nuestro, revierte en este libro! (Sí, como si lo necesitarais…).

Una vez terminada la aventura, queremos dar las gracias muy especialmente a Sophie Lhuillier y Christophe Bonneuil, por vuestra audacia y benevolencia, así como a todo el equipo de Seuil, por vuestra comprensión y paciencia. ¡Estamos encantados de caminar con vosotros!

Gracias enormes a Dominique Bourg y a Cyril Dion por vuestros pro-epílogos, por vuestra presencia y vuestra autenticidad. Gracias también a los dos por las lecturas previas, así como a Nicolas Haeringer, Élise Monette, Typhaine Domercq, Jacques Lecomte y Denys Chalumeau, por haber aportado críticas y aliento durante el proceso de escritura.

Mandamos nuestro caluroso agradecimiento a la intrépida *cowgirl* Charlotte de Mévius, así como a Hugues Dorzée, de la revista *Imagine demain le monde*, y a Alexandre Penasse, de la publicación *Kairos*, por vuestra confianza y vuestro apoyo a lo largo de todos estos años.

Gracias a vosotros, hermanos y hermanas que hacéis crecer el micelio: Agnès, Aline, Claire, Clément, Corinne, Étienne, Helena,

Josué, Laurent L., Laurent R., Lise, Marine S., Michel-Maxime, Muriel, Nathéa, Raphaël, Sébastien, Tylie, Valérie-Azul, Vincent, y tantos otros hifas y esporas…; y a vosotros y vosotras, familias, vecinos y vecinas, Nelly y Michel, Chantal y Pierre, Nicole y Michael, Brigitte y Philippe, Typhaine y Sam, Yannick y Virginie, Monique, Benoît y Caroline, Anne y Jean-Martin, Luc, Marc Pier, Sébastien y Corentin, por la ayuda, los avituallamientos en pleno vuelo y el aliento.

Nuestra maxi-admiración y ultra-gratitud por su audacia, sensibilidad e inspiración: Zoé Alowan, Jean Claude Ameisen, Jean-Pierre Andrevon, Margaret Atwood, Carolyn Baker, Janine Benyus, Dominique Bourg, Paul Chefurka, Yves Cochet, François Couplan, Ashlee Cunsolo, Alain Damasio, Philippe Descola, Vinciane Despret, Cyril Dion, Michel-Maxime Egger, Arturo Escobar, Christophe Fauré, Monica Gagliano, Rachel y Antoine (Geb-Nut), Brian Goodwin, John Michael Greer, Émilie Hache, Marc Halévy, Stephan Harding, Geneen Haugen, Jean Hegland, Émilie Hermant, Perrine y Charles Hervé-Gruyer, Xavier Hulhoven, Bill Kauth, Paul Kingsnorth, Maja Kooistra, Bruno Latour, Charles-Maxence Layet, Jacques Lucas, Ursula Le Guin, Joanna Macy, David Manise, Dennis y Donnella Meadows, Edgar Morin, Baptiste Morizot, Marisa Ortolan, Kim Pasche, Bill Plotkin, André Ruwet, Rebecca Solnit, Starhawk, Isabelle Stengers, Suzanne Simard, Agnès Sinaï, Valérie-Azul Thomé, Bruno Tracq, Patrice Van Eersel, Patrick Viveret, Francis Weller, Edward O. Wilson, sin olvidar los preciosos herrerillos punkis cuyo lenguaje fue finalmente descifrado por el fino diplomático e intérprete Alessandro Pignocchi.

Gracias a los pesimistas positivos y a los optimistas positivos de las redes sociales, así como a los innumerables colapsonautas que nos escribieron mensajes conmovedores y muchas veces inquietantes durante estos tres últimos años, ¡nos disteis un aliento inmenso! No perdemos la esperanza de responderos… antes del colapso.

Una mención especial para el modesto y genial *terrestre* que escribió en las paredes esta hermosa frase (descubierta en 2010 en el campus de Nanterre), y que nos ha servido de título. Aprovechamos la ocasión para enviar un llamamiento a la persona que nos envió la foto… para que se dé a (re) conocer antes de la próxima edición revisada de estos agradecimientos.

Finalmente, gracias al sagrado femenino, a la magia, a las brujas, a los guerreros de Shambhala, a los Nuevos Guerreros, a los espíritus de los lugares que han acogido nuestros periodos de escritura y a todos los demás seres no humanos que nos fascinan, nos dan vida y cuentan con nosotros.

NOTAS

1 Wilson, E. O., *La Conquête sociale de la Terre*, Flammarion, 2013 [trad. esp.: *La conquista social de la tierra,* Debate, 2012].

2 Frankl, V., *Découvrir un sens à sa vie avec la logothérapie*, Les Éditions de l'Homme, 1985; J'ai lu, 2013 [trad. esp.: *El hombre en busca de sentido*, Herder Editorial, 2004].

3 Hillesum, E., *Une vie bouleversée*, seguido de *Lettres de Westerbork: Journal 1941-1943,* Seuil, 1985, «Points», 1995.

4 Corinne, T., citada por Flamant, F., *Women's Land. Construction d'une utopie,* Oregón, Estados Unidos, 1970-2010, Éditions iXe, 2015.

5 Wittig, M., *Les Guérillères,* Minuit, 1969 [trad. esp.: *Las guerrilleras*, Seix Barral, 1971].

INTRODUCCIÓN. APRENDER A VIVIR CON ELLO

1 Anderson, K. y Bows, A., «Beyond "dangerous" climate change: emission scenarios for a new world», *Philosophical Transactions of the Royal Society A: Mathematical, Physical and Engineering Sciences*, vol. 369, nº 1934, 2011, págs. 20-44.

2 Chapman, B., «BP and Shell planning for catastrophic 5 °C globarl warming despite publicity backing Paris climate agreement», *The Independent*, 27 de octubre de 2017.

3 Kendall, H., *et al.*, «World scientists' warning to humanity», Union of Concerned Scientists, 1992.

4 Autor desconocido, «Heidelberg appeal to heads of States and Governments report», Philip Morris Bates, 14 de abril de 1992. Véase también Foucart, S., «L'appel d'Heidelberg, une initiative fumeuse», *Le Monde*, 16 de junio de 2012.

5 Ripple, W. J., *et al.*, «World scientists' warning to humanity. A second notice», *BioScience*, vol. 67, nº 12, 2017, págs. 1026-1028.

6 Para un análisis del fenómeno de las «Gated Communities» en relación con el colapso, léase Duterme, R., *De quoi l'effondrement est-il le nom? La fragmentation du monde*, Les Éditions Utopia, 2016.

7 «Millionaire migration in 2015», *New World Wealth*, marzo de 2016.

8 Hogg, A., «As inequality soars, the nervous super rich are already planning their escapes», *The Guardian*, 23 de enero de 2015.

9 Osnos, E., «Doomsday prep for the super-rich», *The New Yorker*, 23 de enero de 2017; Elmasry, Y., «The super-rich are buying luxury apocalypse-safe bunkers for protection against natural disasters and nuclear attack», *The Independent*, 10 de julio de 2017;

Peyret, E., y Schaub, C., «Fin du monde: les survivalistes à bunker ouvert», *Libération*, 23 de marzo de 2018.

10 Latour, B., *Où atterrir? Comment s'orienter en politique*, La Découverte, 2017.

11 Por ejemplo, Wiseman, J., *Aventure et survie*, Hachette Pratique, nº 1705, 2016; Manise, D., *Manuel de (sur)vie en milieu naturel*, Amphora, 2016.

12 Vidal, B., *Les Représentations collectives de l'événement-catastrophe. Étude sociologique sur les peurs contemporaines*, tesis de doctorado en sociología, Universidad de Montpellier 3, 2012, pág. 499.

13 Maslow, A. H., «A Theory of Human Motivation», *Psychological Review*, nº 50, 1943, págs. 370-396. Esta teoría, bastante simplista, se utiliza en la mayor parte de las escuelas de comercio.

14 Stégassy, R., «Devenir autonome. Entretien avec Kim Pasche», emisión del programa *Terre à Terre*, France Culture, 5 de septiembre de 2015, <bit.ly/2LU59dG>. Tema desarrollado en Van Ingen, F., *Sagesses d'ailleurs pour vivre aujourd'hui*, Les Arènes, 2016, pág. 37.

15 Ibídem.

16 Existen otras teorías que tienen en cuenta las relaciones complejas entre las diferentes necesidades fundamentales. Véase, por ejemplo, la del economista chileno Max-Neef, M., *Development and Human Needs,* The Apex Press, 1992.

17 Baker, C., *L'Effondrement. Petit guide de résilience en temps de crise*, Eco-société, [2013] 2016, pág. 33.

18 Véase Entremont, C., y Dupuich, M., *S'engager et méditer en temps de crise. Dépasser l'impuissance, préparer l'avenir,* Éditions du Temps Présent, 2016. En francés pueden verse también las traducciones: Hamilton, C., *Requiem pour l'espèce humaine. Faire face à la réalité du changement climatique,* Presses de Sciences Po, [2010] 2013; Baker, C., *L'Effondrement, óp. cit.*

19 Baker, C., ibídem, pág. 35.

20 Véase su blog: <www.paulchefurka.ca>

21 Este cuadro, de lectura esquemática y simplificadora, permite situarse, pero no debe enmascarar una realidad mucho más compleja y dinámica.

22 Chefurka, P., «Ascender por la escala de la conciencia», Blog *Approaching the Limits to Growth*, 2014, traducido al francés por la asociación Adrastia y disponible en: <bit.ly/2w9S45y>

23 Spinoza, B., *Ética*, parte III, prefacio.

24 Bourg, D., *Une nouvelle Terre*, Desclée de Brouwer, 2018 [trad. esp.: *Una nueva Tierra*, PPC, 2020].

25 Baker, C., *L'Effondrement, óp. cit.,* pág. 67.

26 Greer, J. M., *Ecotechnic Future. Envisioning a Post-Peak World*, New-Society Publishers, 2009.

27 Documental escrito y realizado por Cadrin-Rossignol, I., *La Terre vue du coeur*, distribuido por Ligne 7, mayo de 2018.

28 Baker, C., *L'Effondrement, óp. cit.,* pág. 135.

29 Latour, B., *Où aterrir?, óp. cit.,* págs. 14-15.

PRIMERA PARTE. VOLVER A LEVANTARSE

1 Saint-Éxupéry, A. de, *Pilote de Guerre*, Gallimard, 1942; Folio, 1972.

I. SOPORTAR LAS ONDAS DE CHOQUE

1 Véase por ejemplo Hamilton, C., *Requiem pour l'espèce humaine, óp. cit.*

2 Levine, D. S., y Leven, S. J., *Motivation, Emotion, and Goal Direction in Neural Networks*, Psychology Press, 2014.

3 Stanovich, K. E., y West, R. F., «On the relative independence of thinking biases and cognitive ability», *Journal of Personality and Social Psychology*, vol. 94, nº 4, 2008, págs. 672-695.

4 Lu, H., y Schuldt, J. P., «Exploring the role of incidental emotions in support for climate change policy», *Climatic Change*, vol. 131, nº 4, 2015, págs. 719-726.

5 El junco recupera con facilidad su condición inicial. Se dobla, pero no se rompe. No es resistente como el roble, que se quiebra cuando el viento es demasiado fuerte.

6 Brunkard, J., *et ál.*, «Hurricane Katrina deaths, Louisiana, 2005», *Disaster Medicine and Public Health Preparedness*, vol. 2 nº 4, 2008, págs. 215-223.

7 Quealy, K., «The cost of hurricane Harvey. Only one recent storm comes close», *The New York Times*, 1 de septiembre de 2017.

8 Reifels, L., *et ál.*, «Lessons learned about psychosocial responses to disaster and mass trauma: an international perspective», *European Journal of Psychotraumatology*, vol. 4, 2013.

9 Hasegawa, A., *et ál.*, «Emergency responses and health consequences after the Fukushima accident; evacuation and relocation», *Clinical Oncology,* vol. 28, nº 4, 2016, págs. 237-244; «Real cost of Fukushima disaster will reach ¥70 trillion, or triple government's estimate: think tank», *The Japan Times*, 1 de abril de 2017.

10 Goldmann, E., y Galea, S., «Mental health consequences of disasters», *Annual Review of Public Health*, vol. 35, nº 1, 2014, págs. 169-183.

11 Kessler, R. C., *et ál.*, «Posttraumatic stress disorder in the National Comorbidity Survey», *Archives of General Psychiatry*, nº 52, 1995, págs. 1048-1060.

12 McFarlane, A. C., y Williams, R., «Mental health services required after disasters: learning from the lasting effects of disasters», *Depression Research and Treatment*, 2012, págs. 1-13.

13 Everly, G. S., y Lating, J. M., *The Johns Hopkins Guide to Psychological First Aid*, Johns Hopkins Press, 2017.

14 Neria, Y., *et ál.*, «Post-traumatic stress disorder following disasters: a systematic review», *Psychological medicine*, vol. 38, nº 4, 2008, págs. 467-480. Para una descripción detallada de los síntomas, véase también American Psychiatric Association, *Diagnostic*

and Statistical Manual of Mental Disorders (DSM-5®), American Psychiatric Association Publishing, 2013.

15 Compton, M. T., y Shim, R. S., «The social determinants of mental health», *Focus*, vol. 13, nº 4, 2015, págs. 419-425.

16 Norris, F. H., *et ál.*, «60.000 disaster victims speak. Part I. An empirical review of the empirical literature, 1981-2001», *Psychiatry: Interpersonal and Biological Processes*, vol. 65, nº 3, 2002, págs. 207-239.

17 Hikichi, H., *et al.*, «Increased risk of dementia in the aftermath of the 2011 Great East Japan earthquake and tsunami», *PNAS*, vol. 113, nº 45, 2016, pág. E6911-E6918.

18 Meaux, L. de, «La fin de l'URSS ou la seconde mort de l'Empire russe», en Gueniffey, P., y Lentz, T., *La Fin des Empires*, Perrin, 2016, pág. 440.

19 A saber, hiperinflación, despidos en masa, apagones, confusión, surgimiento de mafias, de oligarcas rusos, de dictadores y gobiernos autocráticos (Bielorrusia, Uzbekistán y Kazajstán), guerras civiles (Georgia y Tayikistán), corrupción endémica (Kirguizistán y Turkmenistán), o también una gran pobreza (Moldavia y Armenia).

20 La literatura científica rebosa de estudios sobre la salud de la población en aquella época. Para una consulta, véase Stillman, S., «Health and nutrition in Eastern Europe and the former Soviet Union during the decade of transition: A review of the literature», *Economics & Human Biology*, vol. 4, nº 1, 2006, págs. 104-146.

21 Carleton, T., «Crop-Damaging temperatures increase suicide rates in India», *PNAS*, vol. 114, nº 33, 2017, págs. 8746-8751.

22 Burke, M., *et ál.*, «Higher temperatures could increase suicide rates across the United States and Mexico», *Nature Climate Change*, 23 de julio de 2018.

23 «Focus on climate change and mental health», *Nature Climate Change*, vol. 8, nº 4, 2018, pág. 259. Véase también nuestra crónica: «Le côté lumineux du désespoir», *Kairos*, nº 33, marzo-abril de 2018.

24 Cunsolo, A., y Ellis, N. R., «Ecological grief as a mental health response to climate change-related loss», *Nature Climate Change*, vol. 8, nº 4, 2018.

25 Morrice, S., «Heartache and Hurricane Katrina: recognising the influence of emotion in post-disaster return decisions», *Area*, nº 45, 2013, págs. 33-39.

26 Cunsolo, A., y Ellis, N. R., «Ecological grief», *óp. cit.*

27 Albrecht, G., *et ál.*, «Solastalgia: the distress caused by environmental change», *Australasian Psychiatry,* vol. 15, nº supl. 1, 2007, págs. S95-S98.

28 Cunsolo, A., y Landman, K. (ed.), *Mourning Nature: Hope at the Heart of Ecological Loss and Grief*, McGill-Queen's University Press, 2017, pág. 277.

29 Cunsolo, A., y Ellis, N. R., «Ecological Grief», *óp. cit.*

30 Ibídem.

31 Cunsolo, A., y Landman, K. (ed.), *Mourning Nature, óp. cit.*, págs. 169-189; Cunsolo, A., «Climate change as the work of mourning», *Ethics Environment*, vol. 17, 2012, págs. 137-164.

32 Dominey-Howes, D., «Seeing the dark passenger. Reflections on the emotional trauma of conducting post-disaster research», *Emotion, Space and Society*, vol. 17, 2015, págs. 55-

62.

33 Hermant, É., *et ál.*, *Le Chemin des possibles. La maladie de Huntington entre les mains de ses usagers,* Dingdingdong Éditions, 2017, pág. 40.

34 Algo cercano a la «ecoangustia» que puede aparecer por ejemplo cuando las catástrofes hacen que la suerte de las generaciones futuras sea incierta, lo que se traduce en sentimientos de abandono, fatalismo y resignación. Véase Albrecht, G., «Chronic environmental change: Emerging "psycoterratic" syndromes», en *Climate Change and Human Well-Being,* Springer, 2011, págs. 43-56.

35 Meadows, D., «Feeling our feelings might not be a trivial exercise», *The Donella Meadows Archive: Global Citizen Columns,* 30 de enero de 1997.

36 Smith, N., y Leiserowitz, A., «The Role of emotion in global warming policy support and opposition», *Risk Analysis,* vol. 34, nº 5, 2014, págs. 937-948.

37 Winnicott, D. W., *La Crainte de l'effondrement et autres situations cliniques,* Gallimard, [1974] 2000.

38 O'Neill, S., y Nicholson-Cole, S., «"Fear won't do it": Promoting positive engagement with climate change through visual and iconic representations», *Science Communication*, vol. 30, nº 3, 2009, págs. 355-379.

39 Macy, J., y Brown, M. Y., *Écopsychologie pratique et rituels pour la Terre. Retrouver le lien vivant avec la nature*, Le Souffle d'Or, 2008, págs. 37-42.

40 Jensen, D., «Beyond hope», *Orion Magazine,* mayo-junio de 2006. Traducción al francés en: <partage-le.com/2015/03/lespoir-derrick-jensen>.

41 Salama, S., y Aboukoura, K., «Role of emotions in climate change communication», en *Handbook of Climate Change Communication,* vol. 1, Springer, 2018, págs. 137-150.

42 Yang, Z. J., y Kahlor, L., «What, me worry? The role of affect in information seeking and avoidance», *Science communication,* vol. 35, nº 2, 2013, págs. 189-212. En este estudio, las personas impulsadas por emociones positivas (esperanza, alegría, ilusión) ligadas al cambio climático evitan deliberadamente la búsqueda de nueva información sobre el tema.

43 Leiserowitz, A., «Climate change risk perceptions and policy preferences: The role of affect, imagery, and values», *Climatic Change*, vol. 77, nº 1, 2006, págs. 45-72; Smith, N., y Leiserowitz, A., «The Role of emotion…», *óp. cit.*

44 Thomas, E. F., *et ál.*, «Transforming "apathy into movement": The role of prosocial emotions in motivating action for social change», *Personality and Social Psychology Review: An Official Journal of the Society for Personality and Social Psychology,* vol. 13, nº 4, 2009, págs. 310-333.

45 Head, L., y Harada, T., «Keeping the heart a long way from the brain: The emotional labour of climate scientists», *Emotion, Space and Society*, nº 24, 2017, págs. 34-41.

46 Hamilton, C., *Requiem pour l'espèce humaine, óp. cit.,* pág. 7.

47 «Focus on climate change and mental health», *Nature Climate Change,* vol. 8, nº 4, 2018, pág. 259. Dichos ámbitos de investigación, a los que en inglés se denomina en general como «survival sciences», incluyen la climatología, la geología, la ecología, la oceanografía, etc.

Tan solo existe un estudio acerca del estado psicológico de los climatólogos, a partir de
48 una muestra sobre cuarenta y tres personas. ¿El resultado? Destacan dos tendencias: una alta frecuencia de emociones negativas, como la tristeza y la frustración, a la que siguen emociones positivas como la esperanza y el optimismo. En un estudio similar, llevado a cabo entre biólogos de la conservación (a partir de una muestra de doscientas personas), el 35 % declaró haber sentido una «inquietud constante» y el 49 % haberse inquietado por el estado futuro del planeta…

49 Richardson, J. H., «When the end of human civilization is your day job», *Esquire*, 20 de julio de 2018.

50 Clayton, S., «Mental health risk and resilience among climate scientists», *Nature Climate Change*, vol. 8, nº 4, 2018, pág. 261.

51 Brysse, K., Oreskes, N., O'Reilly, J., y Oppenheimer, M., «Climate change prediction: Erring on the side of least drama?», *Global Environmental Change,* vol. 23, nº 1, 2012, págs. 327-337.

52 Véase también Farbotko, C., y McGregor, H. V., «Copenhagen, climate science and the emotional geographies of climate change», *Australian Geographer*, vol. 41, nº 2, 2010, págs. 159-166; Marshall, G., *After the floods. Communicating climate change around extreme weather*, Climate Outreach Information Network, 2014.

53 Roeser, S., «Risk communication, public engagement, and climate change: A role for emotions», *Risk Analysis,* vol. 23, nº 6, 2012, págs. 1033-1040.

54 Oreskes, N., «The scientist as sentinel», *Limn*, issue 3: Sentinel Devices, 15 de junio de 2013.

55 Esto concierne también a la policía y al ejército. Véase por ejemplo Hall, M. N., «Law enforcement officers and death notification: A plea for relevant education», *Journal of Police Science and Administration*, vol. 10, nº 2, 1982, págs. 189-193; Couns, D., «Death in the armed forces: casualty notification and bereavement support in the UK military», *Bereavement Care*, vol. 28, nº 2, 2009, págs. 25-30.

56 Hamilton, C., *Requiem pour l'espèce humaine, óp. cit.*, pág. 9.

57 Cunsolo, A., y Ellis, N. R., «Ecological grief […]», *óp. cit.*

58 Gifford, E., y Gifford, R., «The largely unacknowledged impact of climate change on mental health», *Bulletin of the Atomic Scientists*, vol. 72, nº 5, 2016, págs. 292-297.

59 *Manifeste du Dingdingdong*, Dingdingdong Éditions, 2013, pág. 57.

60 Ibídem, pág. 75.

61 Ibídem, pág. 84.

62 Hermant, E., *et ál., Le Chemin des possibles, óp. cit.,* pág. 13.

63 Ibídem, pág. 122.

64 Ibídem, pág. 263.

65 *Manifeste du Dingdingdong, óp. cit.,* pág. 74.

66 Ibídem, pág. 90.

67 Ibídem, pág. 85.

68 Ibídem.

69 Ibídem.

70 Hermant, E., *et ál., Le Chemin des possibles, óp. cit,* pág. 74.

71 Ibídem, pág. 88.

72 Fujimori, M., y Uchitomi, Y., «Preferences of cancer patients regarding communication of bad news: A systematic literature review», *Japanese Journal of Clinical Oncology*, vol. 39, nº 4, 2009, págs. 201-216.

73 Buckman, R., «Breaking bad news: Why is it still so difficult?», *British Medical Journal*, vol. 288, nº 6430, 1984, págs. 1597-1599.

74 Ibídem.

75 Baile, W. F., *et ál.*, «SPIKES — a six-step protocol for delivering bad news: Application to the patient with cancer», *The oncologist*, vol. 5, nº 4, 2000, págs. 302-311.

76 Ptacek, J. T., y Eberhardt, T. L., «Breaking bad news: A review of the literature», *The Journal of the American Medical Association,* nº 276, 1996, págs. 496-502.

77 Fujimori, M., y Uchitomi, Y., «Preferences of cancer…», *óp. cit.*

78 Baile, W. F., «SPIKES», *óp. cit*.

79 Miyaji, T., «The power of compassion: Truth-Telling among American doctors in the care of dying patients», *Social Science & Medicine*, vol. 36, nº 3, 1993, págs. 249-264.

80 Landa-Ramírez, E., *et ál.*, «Comunicación de malas noticias en urgencias médicas: Recomendaciones y retos futuros», *Revista Médica del Instituto Mexicano del Seguro Social*, vol. 55, nº 6, 2017, págs. 736-747.

81 Rayner, T., y Minns, A., «The challenge of communicating unwelcome climate messages», *Tyndall Centre for Climate Change Research Working Paper,* nº 162, 2015.

82 Ibídem.

II. RECOBRAR EL SENTIDO

1 Bonanno, G. A., «Resilience in the face of potential trauma», *Current Directions in Psychological Science,* vol. 14, nº 3, junio de 2005, págs. 135-138.

2 Para los psicólogos especializados en catástrofes, la resiliencia frente a un desastre se caracteriza por la «ausencia de disfuncionamiento o de psicopatología después de un acontecimiento severamente adverso». No supone la ausencia total de síntomas traumáticos, sino su disminución espontánea y relativamente rápida. Bonanno, G. A., «Resilience…», *óp. cit.*, págs. 135-138; Southwick, S. M., *et ál.*, «Resilience definitions, theory, and challenges: Interdisciplinary perspectives», *European Journal of Psychotraumatology*, vol. 5, nº 1, 2014, pág. 25338.

3 Personas estas cuyo restablecimiento (*recovery*) se intenta obtener después del acontecimiento traumático, lo cual no se considera resiliencia en este caso (de acuerdo con la definición de los psicólogos).

4 Bonanno, G. A., *et ál.*, «Weighing the costs of disaster: Consequences, risks, and resilience in individuals, families, and communities», *Psychological Science in the Public Interest*, vol. 11, nº 1, 2010, págs. 1-49.

5 Harris, J. I., *et ál.*, «The psychospiritual impact of disaster. An overview», in Grant, H., *et ál.* (ed.), *Creating Spiritual and Psychological Resilience. Integrating Care in Disaster Relief Work,* Routledge, 2010, págs. 83-93.

6 Eriksen, C., y Ditrich, T., «The relevance of mindfulness practice for trauma-exposed disaster researchers», *Emotion, Space and Society,* nº 17, 2015, págs. 63-69.

7 Véase Servigne, P., y Chapelle, G., *L'Entraide. L'autre loi de la jungle*, Les liens qui libèrent, 2017.

8 Véase, por ejemplo, Elliott, J. R., *et ál.*, «Limits to social capital: Comparing network activation in two New Orleans neighborhoods devastated by Hurricane Katrina», *The Sociological Quarterly,* nº 51, 2010, págs. 624-648.

9 Aldrich, D. P., «Social, not physical, infrastructure: the critical role of civil society after the 1923 Tokyo earthquake», *Disasters,* vol. 36, nº 3, julio de 2012, págs. 398-419.

10 Kaniasty, K., y Norris, F. H., «Distinctions that matter: Received social support, perceived social support, and social embeddedness after disasters», en Neria, Y., Galea, S., y Norris, F. H. (ed.), *Mental Health and Disasters,* Cambridge University Press, 2009, págs. 175-200.

11 Imperiale, A. J., y Vanclay, F., «Experiencing local community resilience in action: Learning from post-disaster communities», *Journal of Rural Studies,* vol. 47, 2016, págs. 204-219.

12 Bernstein, M., y Pfefferbaum, B., «Posttraumatic growth as a response to natural disasters in children and adolescents», *Current Psychiatry Reports*, vol. 20, nº 5, 2018.

13 Lecomte, J., *La Bonté humaine. Altruisme, empathie, générosité,* Odile Jacob, 2012.

14 Aldrich, D. P., *Building Resilience. Social Capital in Post-Disaster Recovery,* The University of Chicago Press, 2012.

15 Clayton, S., *et ál., Beyond Storms & Droughts: The Psychological Impacts of Climate Change*, American Psychological Association & ecoAmerica, 2014, pág. 37.

16 Whitbourne, S. K., «When disaster strikes others: How your brain responds», *Psychology Today,* 15 de marzo de 2015.

17 Spreng, R. N., y Mar, R. A., «I remember you: A role for memory in social cognition and the functional neuroanatomy of their interaction», *Brain Research*, vol. 1428, 2012, págs. 43-50.

18 Macy, J., «Working through environmental despair», en Roszak, T., Gomes, M. E., y Kanner, A. D. (ed.), *Restoring the Earth, Healing the Mind,* Counterpoints, 1995, pág. 242.

19 Weller, F., *The Wild Edge of Sorrow: Rituals of Renewal and the Sacred Work of Grief*, North Atlantic Books, 2015, pág. xii.

20 Ibídem, pág. xx.

21 Ibídem, pág. xix.

22 Ibídem, pág. 9.

23 Baker, C., *L'Effondrement, óp. cit.,* pág. 88.

24 Weller, F., *The Wild Edge of Sorrow, óp. cit.,* pág. xii.

25 Ibídem, pág. xvi.

26 Weller destaca cómo, en el seno de los grupos de ayuda mutua que él fomenta, hay numerosas personas que se disculpan incluso por derramar lágrimas o por sentirse tan tristes. La vergüenza es como una enfermedad del alma, nos desconecta de la vida y de nuestra alma. Para deshacerse de esos sentimientos de vergüenza que nos siguen y nos construyen, Weller propone un procedimiento triple: en primer lugar, dejar de verse uno mismo como alguien inútil, para verse como una persona herida; a continuación, cambiar de mirada y pasar del menosprecio a la compasión, y finalmente, romper el silencio y compartir esta vivencia con personas de confianza.

27 Weller, F., *The Wild Edge of Sorrow, óp. cit.,* pág. 31.

28 Ibídem, pág. xv.

29 Macy, J., y Brown, M. Y., Écopsychologie pratique…, *óp. cit*., pág. 113.

30 Liedloff, J., y den Abeele, V. V., *Le Concept du continuum. À la recherche du bonheur perdu,* Ambre, 2006.

31 Weller, F., *óp. cit*., pág. xvii.

32 Fauré, C., *Vivre le deuil au jour le jour,* Albin Michel, 2012.

33 Ibídem, pág. 70.

34 Ibídem, pág. 129.

35 Ibídem, pág. 131.

36 Ibídem, pág. 134.

37 Cunsolo, A., y Landman, K. (ed.), *Mourning Nature: Hope at the Heart of Ecological Loss and Grief,* McGill-Queen's University Press, 2017, pág. 275.

38 Véase también el libro de Vinciane Despret, *Au bonheur des morts,* La Découverte, 2017. La autora describe en él a las personas que siguen manteniendo un diálogo interior con el difunto.

39 Fauré, C., *Vivre le deuil…, óp. cit*., pág. 317.

40 Esto es lo que proponen algunos de los rituales de El Trabajo Que Reconecta, del que hablaremos en el capítulo 8. Véase Macy, J., y Brown, M. Y., *Écopsychologie pratique*…, *óp. cit.*

41 Lucchese, V., «Entretien avec Clément Montfort: "Parler de solutions au problème climatique, c'est mentir aux gens"», *Usbek & Rica,* 14 de octubre de 2017. <bit.ly/2ynS8Bj>.

42 Scranton, R., «Learning how to die in the Anthropocene», *The New York Times,* 10 de noviembre de 2013.

III. SEGUIR ADELANTE

1 Por otra parte, también son también un 88 % los que piensan que las empresas intentan venderles cosas que no necesitan. Tucci, J., *et ál., Children's Fears, Hopes and Heroes,* Australian Childhood Foundation, 2007.

2 Carver, C. S., *et ál*., «Optimism», *Clinical Psychology Review,* nº 30, 2010, págs. 879-889.

3 Oettingen, G., *et ál.*, «Pleasure now, pain later: Positive fantasies about the future predict symptoms of depression», *Psychological Science,* vol. 27, nº 3, 2016, págs. 345-353.

4 Beck, U., *The Metamorphosis of the World. How Climate Change Is Transforming Our Concept of the World*, Polity, 2016.

5 Véase Oettingen, G., *Rethinking Positive Thinking. Inside the New Science of Motivation*, Current, 2015.

6 Ottingen. G., *et ál.,* «Mental contrasting and goal commitment: The mediating role of energization», *Personality and Social Psychology Bulletin,* vol. 35, nº 5, 2009, págs. 608-622.

7 Lo inverso también es verdad: fantasear sobre un futuro no deseable *al mismo tiempo que* lo contrastamos con pensamientos en torno a las acciones que permitirían evitarlo o atenuarlo posibilita afrontar los miedos con valor y reduce la ansiedad. Brodersen, G., y Oettingen, G., «Mental contrasting of a negative future with a positive reality regulates state anxiety», *Frontiers in Psychology*, vol. 8, 2017.

8 Pinker, S., *La Part d'ange en nous. Histoire de la violence et de son déclin,* Les Arènes, 2017.

9 Lecomte, J., *Le Monde va beaucoup mieux que vous ne le croyez,* Les Arènes, 2017.

10 Norberg, J., *Non ce n'était pas mieux avant,* Plon, [2016] 2017.

11 Metáfora de Bertand Russell recogida por Nassim Nicholas Taleb en *Le Cygne noir. La puissance de l'imprévisible*, Les Belles Lettres, 2007 [*El cisne negro: el impacto de lo altamente improbable*, Paidós, 2011].

12 Jensen, D., *Endgame*, Seven Stories Press, 2006. El capítulo sobre la esperanza se titularía en español «¡La esperanza es un azote!». Disponible en francés («L'espoir est un fléau!») en la web del colectivo Le Partage: <bit.ly/2KAU6Rh>.

13 Macy, J., y Johnstone, C., *L'Espérance en mouvement*, Labor et Fides, [2012] 2018.

14 Macy, J., conferencia en Grass Valley, California, 24 de agosto de 2012. Disponible en: <bit.ly/2M7etuc>.

15 Carta a Lucilio, citado por Comte-Sponville, A., Delumeau, J., y Farge, A., *La Plus Belle Histoire du bonheur*, Seuil, 2004.

16 Egger, M. M., *La Terre comme soi-même. Repères pour une écospiritualité,* s.J., Labor et Fides, 2012, págs. 27-29.

17 Ojala, M., «Hope and climate change: The importance of hope for environmental engagement among young people», *Environmental Education Research,* nº 18(5), 2012, págs. 525-642.

18 Yang, Z. J., y Kahlor, L., «What, we worry? The role of affect in information seeking and avoidance», *Science Communication*, vol. 35, nº 2, 2013, págs. 189-212.

19 Jensen, D., *Endgame, óp. cit.*

20 Palabras de Thomas Merton, conocido también con el nombre de «Padre Louis» (1915-1968), autor espiritual, poeta y activista social, interesado en el diálogo interreligioso e intermonástico.

21 Jensen, D., *Endgame, óp. cit.*

22 Wheatley, M. J., *Turning to One Another. Simple Conversations to Restore Hope to the Future*, Berrett-Koehler Publishers, 2002.

23 Lupano, W., y Cauuet, P., *Les Vieux Fourneaux,* tomo 1, *Ceux qui restent,* Dargaud, 2014.

24 Astor, M., «No children because of climate change? Some people are considering it», *The New York Times,* 18 de julio de 2018, <nyti.ms/2vsjiVn>; Scranton, R., «Opinion. Raising my child in a doomed world», *The New York Times,* 19 de julio de 2018, <nyti.ms/2LnOE5w>.

25 Por ejemplo, la costumbre de nuestra sociedad a reducirlo todo a cifras y a la contabilidad del carbono; el tamaño desmesurado de nuestros grupos y sistemas políticos (y de los poderes resultantes), que abocan a derivas igualmente desproporcionadas; la estructura jerárquica piramidal y patriarcal de los sistemas políticos; la falta de atención a nuestro cuerpo; el no escuchar a las mujeres; el no tener en cuenta la equidad intergeneracional, etc. El tema de la natalidad es molesto, porque pone en cuestión los pilares de la modernidad, tales como el individuo y la libertad individual.

26 Kubler-Ross, E., *La Mort et l'Enfant. Souvenirs, lettres, témoignages,* Éditions du Rocher, [1984] 1994.

27 Le Guin, U., *Le Langage de la nuit. Essais sur la science-fiction et la fantasy,* Aux forges de Vulcain, 2016, pág. 71.

SEGUNDA PARTE. DAR UN PASO A UN LADO

1 Citado por Anaïs Nin, en *La Séduction du Minotaure,* trad. Anne Metzger, Stock, 1958.

2 Saint-Éxupéry, A. de, *Citadelles,* Gallimard, 1948; «Folio», 2000.

IV. INTEGRAR OTRAS MANERAS DE SABER

1 Según expresión del filósofo Timothy Morton. El cambio climático o el plutonio radioactivo son ejemplos típicos, ya que, aun cuando puede tenerse experiencia real de ellos, son muy difícilmente accesibles a los seres humanos desde un punto de vista cognitivo y teórico (en todo caso, no tan accesibles como la ciencia clásica podría esperar). Véase Morton, T., *Hyperobjects, Philosophy and Ecology after the End of the World,* University of Minnesota Press, 2013.

2 Schumacher, E. F., *A Guide for the Perplexed,* Harper Perennial, 1977.

3 Concepto introducido por primera vez por Churchman, C. W., «Wicked problems», *Management Science,* vol. 14, nº 4, 1967. Véase la síntesis Brown, V. A., *et ál.*, *Tackling Wicked Problems. Through the Transdisciplinary Imagination,* Routledge, 2010.

4 Schellnhuber, J., «Terra quasi-incognita: beyond the 2 °C line», International Climate Conference in Oxford, 28-30 de septiembre de 2009.

5 Turnpenny, J. R., «Lessons from post-normal science for climate science-sceptic debates», *Wiley Interdisciplinary Reviews: Climate Change,* vol. 3, nº 5, 2012, págs. 397-407.

6 Véase Jensen, P., *Pourquoi la société ne se laisse pas mettre en équations?*, Seuil, «Science Ouverte», 2018.

7 Durante los años del cambio de siglo, las dos publicaciones principales dotadas de comité de lectura, *Science* y *Nature*, dedicaron números especiales a esta nueva disciplina. Véase «Beyond reductionism», *Science*, vol. 284, nº 5411, 1999; «Complex systems», *Nature*, vol. 410, nº 6825, 2001.

8 Escobar, A., *Sentir-penser avec la Terre. Une écologie au-delà de l'Occident,* Seuil, «Anthropocène», 2018, pág. 122.

9 Véase el «mapa de las ciencias de la complejidad», de B. Castellani, Universidad de Kent State, Estados Unidos, 2018; <bit. ly/1xrwWUZ>.

10 Véase por ejemplo Ren, C. H., *How Systems Form and How Systems Break,* vol. 21, nº 4, 1999.

11 Goodwin, B., «From control to participation via a science of qualities», *Revision*, vol. 21, nº 4, 1999.

12 Ciencia que enseñó durante largos años en el Schumacher College (centro internacional afincado en Gran Bretaña y que organiza estudios formativos para personas interesadas en las cuestiones medioambientales y sociales); <schumachercollege.org>.

13 Según la definición propuesta por la universidad de Plymouth (Gran Bretaña) en el marco del máster en ciencia holística que propone a sus estudiantes; <bit.ly/2MvjJEV>.

14 La fenomenología es una corriente filosófica que se centra en el estudio de los fenómenos, de la experiencia vivida y de los contenidos de la conciencia.

15 *Óp. cit.*, <bit.ly/2MvjJEV>.

16 Véase, por ejemplo, Punter, P. H., «Free choice profiling», en *Descriptive Analysis in Sensory Evaluation*, Wiley-Blackwell, 2018, págs. 493-511.

17 Véase, por ejemplo, Harding, S. P., *et ál.*, «The assessment of landscape expressivity: A free choice profiling approach», *PLOS ONE,* vol. 12, nº 1, 2017, pág. e0169507.

18 Véase, por ejemplo, Wemelsfelder, F., «The scientific validity of subjective concepts in models of animal welfare», *Applied Animal Behaviour Science,* vol. 53, nº 1-2, 1997, págs. 75-88.

19 Goodwin, B., «From Control to Participation…», *óp. cit.*

20 Baker, C., *L'Effondrement, óp. cit.,* pág. 28.

21 Egan, M., «Survival science: Crisis disciplines and the shock of the environment in the 1970s», *Centaurus*, vol. 59, nº 1-2, 2018, págs. 26-39.

22 Estudio de los conocimientos, de nuestra relación con el saber, de la estructura y del método científico.

23 Soulé, M. E., «What is conservation biology?», *Bioscience,* vol. 35, nº 11, 1985, pág. 733.

24 Kahneman, D., *Système 1 / Système 2. Les deux vitesses de la pensée,* Flammarion, 2012.

25 Miller, C., *et ál.*, «Intuition in strategic decision making: Friend or foe in the fast-paced 21st century?», *The Academy of the Management Executive,* vol. 19, nº 1, 2005, págs. 9-30.

26 Walker, B., y Salt, D., *Resilience Thinking. Sustaining Ecosystems and People in a Changing World,* Island Press, 2006.

27 Dortier, J. F., «L'abîme ou la métamorphose? Rencontre avec Edgar Morin», *Sciences Humaines,* febrero de 2009; <bit.ly/2N1hlWv>.

28 Stengers, I., *Une autre science est possible!*, La Découverte, 2013, pág. 12.

29 Dedeurwaerdere, T., *Les Sciences du développement durable pour régir la transition vers la durabilité forte,* UCL-FNRS, 2013.

30 Funtowicz, O., y Ravetz, J. R., «Science for the post-normal age», *Futures,* vol. 25, nº 7, 1993, págs. 739-755.

31 Véase, por ejemplo, Saif, M., «World medical association declaration of Helsinki: ethical principles for medical research involving human subjects», *Journal of the American Medical Association*, nº 284, 2000, págs. 3043-3045.

32 Stengers, I., *Une autre science est possible!, óp. cit.*, pág. 16.

33 Latour, B., *Où atterrir?, óp. cit.*, pág. 38.

34 Agrawal, A., «Dismantling the divide between indigenous and scientific knowledge», *Development and Change,* vol. 26, nº 3, julio de 1995, págs. 413-439.

35 Mazzocchi, F., «Western science and traditional knowledge: Despite their variations, different forms of knowledge can learn from each other», *EMBO reports,* vol. 7, nº 5, 2006, págs. 463-466.

36 En inglés, *traditional ecological knowledge.* Constituye un «conjunto de conocimientos, prácticas y creencias que han evolucionado a través de procesos adaptativos transmitidos de generación en generación a través de la tradición cultural, sobre la relación entre los seres vivos (incluidos los seres humanos), unos con otros y con su entorno». Berkes, F., «Traditional ecological knowledge in perspective», en Inglis, J. T. (ed.), *Traditional Ecological Knowledge. Concepts and Cases*, International Development Research Centre, 1993.

37 Huntington, H. P., «Using traditional ecological knowledge in science: methods and applications», *Ecological Applications*, vol. 10, nº 5, s. d., págs. 1270-1274.

38 Nepstad, D., *et ál.*, «Inhibition of Amazon deforestation and fire by parks and indigenous lands», *Conservation Biology: The Journal of the Society for Conservation Biology*, vol. 20, nº 1, 2006, págs. 65-73.

39 ONG que trabaja por los derechos territoriales y los recursos de los pueblos autóctonos y las comunidades locales; <rightsandresources.org/en/#.WjmJeSPyuX0>.

40 Por ejemplo, Huntington, H. P., Suydam, R. S., y Rosenberg, D. H., «Traditional knowledge and satellite tracking as complementary approaches to ecological understanding», *Environmental Conservation,* vol. 31, nº 3, 2004, págs. 177-180.

41 Adoptado por la Plataforma Intergubernamental Científica y Política de las Naciones Unidas para la Biodiversidad y los Servicios Ecosistémicos (IPBES).

42 Tengö, M., *et ál.*, «Connecting diverse knowledge systems for enhanced ecosystem governance: The multiple evidence base approach», *AMBIO,* vol. 43, nº 5, 2014, págs. 579-591.

43 Huntigton, H. P., «Traditional knowledge and satellite tracking as complementary approaches to ecological understanding», *óp. cit.*

44 Presentación del programa de investigación Co-Create por Innoviris (Instituto Bruselense para la Investigación y la Innovación), en www.cocreate.brussels.

45 Ibídem.

46 Makondo, C. C., y Thomas, D. S. G., «Climate change adaptation: Linking indigenous knowledge with western science for effective adaptation», *Environmental Science & Policy*, vol. 88, 2018, págs. 83-91.

47 Tharakan, J., «Indigenous knowledge systems for appropriate technology develpment», en Venkatesan, P. (ed.), *Indigenous People*, s. l. InTech, 2017.

48 Gadgil, M., Berkes, F., y Folke, C., «Indigenous knowledge for biodiversity conservation», *AMBIO*, vol. 22, 1993, págs. 151-156.

49 Durie, M., «Understanding health and illness: Research at the interface between science and indigenous knowledge», *International Journal of Epidemiology*, vol. 33, nº 5, 2004, págs. 1138-1143.

50 Snively, G., y Corsiglia, J., «Discovering indigenous science: Implications for science education», *Science Education*, vol. 85, nº 1, s. d., págs. 6-34.

51 Espinoza-Tenorio, A., *et ál.*, «Using traditional ecological knowledge to improve holistic fisheries management: Transdisciplinary modeling of a lagoon ecosystem of southern Mexico», *Ecology and Society*, vol. 18, nº 2, 2013.

52 Parrotta, J., Yeo-Chang, Y., y Camacho, L. D., «Traditional knowledge for sustainable forest management and provision of ecosystem services», *International Journal of Biodiversity Science, Ecosystem Services & Management,* vol. 12, nº 1-2, 2016, págs. 1-4.

53 Dewalt, B. R., «Using indigenous knowledge to improve agriculture and natural resource management», *Human Organization*, vol. 53, nº 2, 1994, págs. 123-131.

54 Kim, U., *et ál.*, «The challenge of cross-cultural psychology: The role of the indigenous psychologies», *Journal of Cross-Cultural Psychology*, vol. 31, nº 1, 2000, págs. 63-75.

55 Ibídem.

56 Ravetz, J. R., *Scientific Knowledge and its Social Problems,* Oxford University Press, 1971.

57 Funtowicz, S. O., y Ravetz, J. R., «Science for the post-normal age», *óp. cit.*

58 Funtowicz, S. O., y Ravetz, J. R., «Uncertainty, complexity and post normal science», *Environmental Toxicology and Chemistry,* vol. 13, nº 12, 1994, pág. 882.

59 D'Alisa, G., y Kallis, G., «Qu'est-ce que la science post-normale?», en D'Alisa, G., Demaria, F., y Kallis, G., *Décroissance. Vocabulaire pour une nouvelle ère,* Le Passager Clandestin, 2015.

60 Ibídem.

61 Latour, B., *Où atterrir?, óp. cit.,* pág. 95.

62 Ibídem, pág. 101.

63 Ideología (por no decir religión) que considera que todos los problemas de la humanidad pueden resolverse siguiendo el paradigma del método científico, y que este último tiene

prioridad sobre los demás modos de saber y de representación del mundo.

V. ABRIRSE A OTRAS VISIONES DEL MUNDO

1 Kingsnorth, P., y Hine, D., *Uncivilisation. The dark mountain manifesto*, Dark Mountain Project, 2014, pág. 9.

2 Bourg, D., *Une nouvelle Terre,* Desclée De Brouwer, 2018, pág. 29.

3 Ibídem, pág. 27.

4 Casaux, N., «Le narcissisme pathologique de la civilisation», *Le Partage*, 2018; <bit.ly/2vwYWKu>.

5 Latour, B., *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique,* La Découverte, 1991, pág. 84.

6 Véase Bonneuil, C., y Fressoz, J.-B., *L'Événement Anthropocène,* Seuil, «Points Histoire», 2016, págs. 41-46.

7 Descola, P., *Par-delà nature et culture,* Gallimard, 2005, pág. 276.

8 Francisco, *Carta encíclica Laudato si', sobre el cuidado de la casa común*, Ciudad del Vaticano, 18 de junio de 2015.

9 Ibídem, § 116.

10 Ibídem, § 117.

11 Latour, B., *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie systématique*, La Découverte, 1991.

12 Ibídem, pág. 83.

13 En la Edad Media, los occidentales estaban más próximos del analogismo (alquimia, emblemas, interpretación de las virtudes de las plantas a partir de su forma…) que del naturalismo. A lo largo de su historia, Occidente no siempre ha sido moderno. Por tanto, existe(n) una/diversas ontología(s) premoderna(s) por exhumar/asumir, para extraer de ella(s) elementos que podrían ayudarnos a imaginar otras nuevas.

14 A pesar de que tal separación es seriamente rebatida por la etología y por el estudio de la evolución cognitiva. Véase de Waal, F., *Sommes-nous trop bêtes pour comprendre l'intelligence des animaux?*, Les liens qui libèrent, 2016.

15 Escobar, A., *Sentir-penser avec la Terre, óp. cit.,* Seuil, «Anthropocène», 2018, pág. 10.

16 Ibídem, pág. 122.

17 Næss, A., *Une écosophie pour la vie. Introduction à l'écologie profonde,* Seuil, «Anthropocène», 2017, pág. 120.

18 Wagner, V., «Récits à bascule: Les cas de La villa de César Aira et Embassytown de China Miéville», *EU-topias,* vol. 12, 2016, págs. 119-131.

19 Latour, B., Où atterrir?, *óp. cit.*

20 Conversación con Hugues Dorzée: «Bruno Latour: "Les climatosceptiques nous ont déclaré la guerre"», *Imagine demain le monde,* mayo-junio de 2018, págs. 85-88.

21 Descola, P., *La Composition des mondes,* Flammarion, 2017, págs. 347-348, citado en Balaud, L., y Chopot, A., «Nous ne sommes pas seuls: Les alliances sylvestres et la

division politique», intervención en la semana «Greffer de l'ouvert: matériaux pour des écoles de la terre», Lachaux, 28 de agosto a 1 de septiembre de 2017.

22 Escobar, A., *Sentir-penser avec la Terre, óp. cit.,* pág. 26.

23 Cabanes, V., *Un nouveau droit pour la Terre. Pour en finir avec l'écocide,* Seuil, «Anthropocène», 2016.

24 A nivel internacional, se concretó en la Declaración de los Derechos de la Madre Tierra, adoptada en Cochabamba (Bolivia) en 2010, y que debería ser propuesta para su aceptación en la Asamblea de las Naciones Unidas en septiembre de 2018; véase: <bit.ly/2KsKg3O>.

25 Cabanes, V., «Les rivières et les océans sont des personnes», *Orbs, l'autre Planète*, nº especial «Agua», 2018.

26 Latour, B., *Nous n'avons jamais été modernes, óp. cit.,* pág. 150.

27 Ibídem, pág. 29.

28 Escobar, A., *Sentir-penser avec la Terre, óp. cit*., pág. 131.

29 «Bruno Latour: "Les climatosceptiques nous ont déclaré la guerre"», *óp. cit.*

30 Citado en Escobar, A., *Sentir-penser avec la Terre, óp. cit*., pág. 137.

31 Bonneuil, C., en Lingaard, J. (ed.), *Éloge des mauvaises herbes. Ce que nous devons à la ZAD*, Les liens qui libèrent, 2018, pág. 106.

32 «Sentir-pensar con el territorio implica pensar simultáneamente con el corazón y con la mente, o mejor dicho, como tan bien lo formulan los colegas de Chiapas inspirados por la experiencia zapatista, "razonar con el corazón". El sentipensamiento es la manera en que las comunidades territoriales han aprendido a vivir». Escobar, A., *Sentir-penser avec la Terre, óp. cit*., pág. 29.

33 Latour, B., *Nous n'avons jamais été modernes, óp. cit*., pag. 115.

34 Véase Pignocchi, A., *Anent. Nouvelles de Indiens Jivaros*, Steinkis, 2016.

35 Pignocchi, A., *Petit traité d'écologie sauvage,* tomos 1 y 2, Steinkis, 2017, 2018.

36 Julien, O., *Tchernobyl, Fukushima: vivre avec,* ARTE France, Bellota Films, abril de 2016.

37 Hermant, E., *et ál., Le Chemin des possibles, óp. cit*., pág. 283.

38 Bonneuil, C., en Lingaard, J., *Éloge des mauvaises herbes*, *óp. cit*., pág. 111.

39 Pruvost, G., en Lingaard, J., *Éloge des mauvaises herbes*, *óp. cit*., pág. 83.

40 Escobar, A., *Sentir-penser avec la Terre, óp. cit.,* pág. 107

41 Ibídem.

42 Latour, B., *Nous n'avons jamais été modernes, óp. cit.,* pág. 72.

43 Seed, J., *et ál., Thinking Like a Mountain. Toward a Council of All Beings,* New Society Publishers, 1988, pág. 36.

44 Latour, B., *Nous n'avons jamais été modernes, óp. cit*., pág. 111.

45 Starhawk, en Lingaard, J., *Éloge des mauvaises herbes*, *óp. cit*., pág. 112.

46 Bonneuil, C., en Lingaard, J., *Éloge des mauvaises herbes*, *óp. cit*., págs. 125-127.

47 Latour, B., *Nous n'avons jamais été modernes, óp. cit*., pág. 74.

48 Lingaard, J., *Éloge des mauvaises herbes*, *óp. cit*., 2018, pág. 26.

49 Shiva, V., en Lingaard, J., *Éloge des mauvaises herbes*, *óp. cit.*, pág. 62.

50 Balaud, L., y Chopot, A., «Nous ne sommes pas seuls: Les alliances sylvestres et la division politique», intervención en la semana «Greffer de l'ouvert: matériaux pour les écoles de la terre», Lachaux, del 28 de agosto al 1 de septiembre de 2017.

51 Danowski, D., y Viveiros de Castro, E., «L'arrêt de monde», citado en Balaud, L., y Chopot, A., «Nous ne sommes pas seuls», *óp. cit.*

52 Hawken, P., *Blessed Unrest. How the Largest Social Movement in History Is Restoring Grace, Justice, and Beauty to the World,* Penguin Books, 2008, pág. 4.

53 Balaud, L., y Chopot, A., «Nous ne sommes pas seuls», *óp. cit.*

54 Dean, Jodi, citada en Baladu, L., y Chopot, A., «Nous ne sommes pas seuls», *óp. cit.*

55 Balaud, L., y Chopot, A., «Nous ne sommes pas seuls», *óp. cit.*

56 Véase, por ejemplo, Donada, E., «Argentine: ces banlieues qui ont fait plier Monsanto», *Reporterre*, febrero de 2018; <bit.ly/2AWCyj5>.

57 Morizot, B., *Les Diplomates. Cohabiter avec les loups sur une nouvelle carte du vivant,* s. l., Wildproject, 2016.

58 Balaud, L., y Chopot, A., «Nous ne sommes pas seuls», *óp. cit.*

59 Graeber, D., prefacio a Lingaard, J. (ed.), Éloge des mauvaises herbes, *óp. cit.*, pág. 13.

60 Carr, N., «Technology: Techno-fix troubles», *Nature,* vol. 495, nº 7439, 2013, pág. 45.

61 Kingsnorth, P, y Hine, D., *Uncivilisation, óp. cit.*, pág. 4.

62 Berry, T., «The new story: Comments on the origin, identification and transmission of values», *CrossCurrents*, vol. 37, 1987, págs. 187-199.

63 Grossman, L., «Zombies Are the New Vampires», *Time,* 9 de abril de 2009.

64 Huston, N., *L'Espèce fabulatrice*, Actes Sud, 2010, pág. 154.

65 Dion, C., *Petit Manuel de résistence contemporaine. Récits et stratégies pour transformer le monde,* Actes Sud, 2018 [trad. esp.: *Resiste. Pequeñas ideas para cambiar el mundo,* Seix Barral, 2019].

66 Ibídem, pág. 57.

67 Ibídem, pág. 96.

68 Harari, Y. N., *Sapiens, une brève histoire de l'humanité,* Albin Michel, 2015, pág. 40.

69 Eliade, M., *Aspects du mythe*, Gallimard, [1963] 2015, pág. 16.

70 Campbell, J., *Puissance du mythe,* Oxus, 2009, pág. 24 [*El poder del mito*, Capitán Swing, 2016].

71 Harari, Y. N., *Sapines, óp. cit.,* pág. 39.

72 Marshall, G., *Le Syndrome de l'autruche. Pourquoi notre cerveau veut ignorer le changement climatique,* Actes Sud, [2014] 2017.

73 Huston, N., *L'Espèce fabulatrice, óp. cit.*

74 Frankl, V., *Découvrir un sens à sa vie avec la logothérapie, óp. cit.,* pág. 83 [trad. esp.: *El hombre en busca de sentido*, Herder Editorial, 2004].

75 Ibídem, pág. 83.

76 Citado en Hache, E. (ed.), *Reclaim. Recueil de textes écoféministes,* Cambourakis, 2016, pág. 18.

77 Véase Kropotkine, P., *L'Entraide. Un facteur de l'évolution,* Aden, 2015, págs. 163-220 [trad. esp.: Kropotkin, Piotr, *El apoyo mutuo: un factor de evolución,* Pepitas de Calabaza, 2016].

78 Semal, L., «Politiques locales de décroissance», cap. 6, en Sinaï, A. (ed.), *Penser la décroissance. Politiques de l'Anthropocène,* Presses de Sciences Po, 2013, págs. 139-158.

79 Le Guin, U., *Le Langage de la nuit, óp. cit.*, pág. 82.

80 Stengers, I., «Sf antiviral ou comment spéculer sur ce qui n'est pas là», *Cahiers d'enquêtes politiques,* 2016, págs. 107-124.

81 Stengers, I., «Ma science-fiction», conferencia en el marco de la residencia de escritor de Alice Rivières en el Espacio Khiasma, noviembre de 2015; <bit.ly/2npvD8g>.

82 Le Vion-Dury, P., «Alain Damasio: "Rendre désirable autre chose que le transhumanisme"», socialter.fr, 7 de junio de 2018; <bit. ly/2KSfzpA>.

83 Le Guin, U., *Le Langage de la nuit, óp. cit.*, pág. 52.

84 Stengers, I., «Ma science-fiction», *óp. cit.*

85 Véase Weigart, K. M., y Crews, R. J. (ed.), *Teaching for Justice. Concepts and Models for Service-Learning in Peace Studies,* American Association for Higher Education, 1999.

86 Northover, R. A., «Ecological Apocalypse in Margaret Atwood's *MaddAddam* Trilogy», *Studia Neophilologica,* vol. 88, nº 1, 2016, págs. 81-95.

87 Greer, A. S., «Final showdown: *MaddAddam* by Margaret Atwood», *The New York Times*, 6 de marzo de 2013.

88 Dion, C., *Petit Manuel de résistence contemporaine, óp. cit.*, pág. 111.

89 Hegland, J., *Into the Forest*, Bantam Books, 1997 [trad. esp.: *En el corazón del bosque,* Errata Naturae, 2020].

90 Martenson, C., *The Crash Course. The Unsustainable Future of Our Economy, Energy, and Environment,* Wiley, 2011.

91 McKibben, B., «A world at war», *The New Republic*, 15 de agosto de 2016.

92 Programa de I+D que desembocó en la fabricación de la primera bomba atómica.

93 Bartels, D., «Wartime mobilization to counter severe global climate change», *Human Ecology,* nº 10, 2001, págs. 229-232.

94 Véase Servigne, P., y Chapelle, G., *L'Entraide, óp. cit.*, cap. 5.

95 Delina, L. L., y Diesendorf, M., «Is wartime mobilisation a suitable policy model for rapid national climate mitigation?», *Energy Policy*, vol. 58, 2013, págs. 371-380.

96 Kester, J., y Sovacool, B. K., «Torn between war and peace: Critiquing the use of war to mobilize peaceful climate action», *Energy Policy,* vol. 104, 2017, págs. 50-55.

97 Según idea de nuestros amigos Marc Pier y Luc Sonveau.

98 Véase el documental de C. Landry, *Joanna Macy and the Great Turning*, 2014.

99 Kingsnorth, P., «Why I stopped believing in environmentalism and started the Dark Mountain Project», *The Guardian,* 29 de abril de 2010.

100 Ibídem.

101 Kingsnorth, P., y Hine, D., Uncivilisation, *óp. cit.*

102 Kingsnorth, P., «Why I stopped believing in environmentalism…», *óp. cit.*

103 Ibídem.
104 Ibídem.
105 Ibídem.
106 Kingsnorth, P., y Hine, D., *Uncivilisation*, *óp. cit.*, pág. 2.
107 Ibídem, pág. 7.
108 Ibídem, pág. 8.

INTERLUDIO. UNA PUERTA DE ENTRADA…

1 Véase Egger, M. M., *Soigner l'esprit, guérir la Terre. Introduction à l'écopsychologie,* Labor et Fides, 2015; Egger, M. M., Écopsychologie. *Retrouver notre lien avec la Terre,* Saint-Julien-en-Genevois, Jouvence, 2017.
2 Esta metodología está en gran parte descrita en uno de los dos libros de Joanna Macy traducidos al francés, *Écopsychologie pratique et rituels pour la Terre*, Éditions Le Souffle d'Or, 2008.
3 Véase <roseaux-dansants.org>.
4 Véase <terreveille.be>. Dos de nosotros somos animadores en el seno de esta asociación.
5 Egger, M. M. *Soigner l'esprit, guérir la Terre, óp. cit.,* pág. 247.
6 Hache, Émilie (ed.), *Reclaim. Recueil de textes écoféministes,* Cambourakis, 2016, pág. 14.
7 Ibídem, pág. 40.
8 Ibídem, pág. 33.

TERCERA PARTE. COLAPSOSOFÍA

1 Jung, C. G., *Aïon. Études sur la phénoménologie du Soi,* Albin Michel, 1983.

VII. ENTRETEJER VÍNCULOS

1 El distanciamiento de la vida pública con respecto a las estructuras religiosas ha conllevado una desacralización del mundo, o mejor dicho, según Jean-Pierre Dupuy, la negación del carácter sagrado de nuestro pensamiento racional. Véase Dupuy, J.-P., *La Marque du sacré*, Flammarion, 2010.
2 Bidar, A., *Les Tisserands. Réparer ensemble le tissu déchiré du monde*, Les liens qui libèrent, 2018.
3 Se necesitan unos cuarenta tipos de metales diferentes para fabricar un *smartphone*. Véase Pitron, G., *La Guerre des métaux rares. La face cachée de la transition énergétique et numérique*, Les liens qui libèrent, 2018.

4 Servigne, P., y Chapelle, G., *L'Entraide. L'autre loi de la jungle,* Les liens qui libèrent, 2017.

5 Smith, D., *et ál.*, «Cooperation and the evolution of hunter-gatherer storytelling», *Nature Communications,* vol. 8, nº 1, 2017, pág. 1853.

6 Wilson, D. S., y Wilson, E. O., «Rethinking the theoretical foundation of sociobiology», *The Quarterly Review of Biology*, vol. 82, nº 4, 2007, págs. 327-348. Este tema está desarrollado en Wilson, E. O., *La Conquête sociale de la Terre*, Flammarion, 2013.

7 Véase Servigne, P., y Chapelle, G., *L'Entraide, óp. cit.*, capítulos 3 y 4.

8 Haidt, J., *The Righteous Mind. Why Good People Are Divided by Politics and Religion,* Vintage, 2012, pág. 221.

9 Las proyecciones para 2050 varían, con un abanico de entre doscientos millones y mil millones de personas desplazadas en función de diversos factores medioambientales (inundaciones, sequías…). No tienen en cuenta, por tanto, otros factores que puedan sobrevenir tales como guerras o epidemias. Véase Melde, S., «Data on environmental migration: How much do we know?», *International Organisation for Migration,* nº 2, 2016; McLeman, R., y Gemenne, F. (ed.), *Routledge Handbook of Environmental Displacement and Migration,* Routledge, 2018; Kang, S., y Eltahir, E. A. B., «North China plain threatened by deadly heatwaves due to climate change and irrigation», *Nature Communications*, vol. 9, nº 1, 2018, pág. 2894.

10 Suele admitirse en general que hubo que esperar a la agricultura, la sedentarización y las primeras ciudades para verlo surgir, es decir, hace menos de ocho mil años.

11 Comentario personal. Véase también Halévy, M., *Réseaux, l'autre manière de vivre,* Oxus, 2015.

12 Citado por Attard, I., «Plutôt que Parcoursup… si on essayait l'école anarchiste?», *Reporterre,* 26 de junio de 2018; <bit.ly/2KLVvEH>.

13 Laloux, F., *Reinventing Organizations. Vers des communautés de travail inspirées,* Diateino, 2015.

14 Macy, J., y Brown, M. Y., *Écopsychologie pratique et rituels pour la Terre*, *óp. cit.*, pág. 69.

15 Baker, C., *L'Effondrement, óp. cit.*, pág. 97.

16 Véase Benyus, J., *Biomimétisme. Quand la nature inspire des innovations durables,* Rue de l'Échiquier, 2011. Véase igualmente una mirada crítica sobre la utilización que la sociedad ha hecho de este concepto, en Chapelle, G., y Decoust, M., *Le Vivant comme modèle. La voie du biomimétisme*, Albin Michel, 2015.

17 Leopold, A., *Almanach d'un comté des sables,* Aubier, 1995, pág. 283.

18 Para nuestra civilización, véase el ejercicio de estilo de Alan Weisman en *Homo disparitus*, Flammarion, 2007.

19 Tyrväinen, L., *et ál.*, «Benefits and uses of urban forests and trees», en *Urban Forests and Trees,* Springer, 2005, págs. 81-114.

20 Van Den Berg, A. E., y Custers, M. H. G., «Gardening promotes neuroendocrine and affective restoration from stress», *Journal of Health Psychology,* vol. 16, nº 1, 2011, págs. 3-11.

21 Ulrich, R. S., «View through a window may influence recovery from surgery», *Science*, vol. 224, nº 4647, 1984, págs. 420-421.

22 Véase por ejemplo Kuo, F. E., y Sullivan, W. C., «Environment and crime in the inner city: Does vegetation reduce crime?», *Environment and Behavior,* vol. 33, nº 3, 2001, págs. 343-367.

23 Gagliano, M., Grimonprez, M., «Breaking the silence. Language and the making of meaning ni plants», *Ecopsychology,* vol. 7, nº 3, 2015, págs. 145-152.

24 Fierens, S., *L'Impact des théories de l'effondrement sur le mouvement des ZAD. Étude de cas chez les zadistes de Roybon et de Notre-Dame-des-Landes.* Memoria presentada para la obtención del grado de máster en ciencias de la población y del desarrollo, Universidad Libre de Bruselas, 2018, pág. 64.

25 Véanse los vídeos de la asociación L214 sobre la cría industrial (<l214.com/video>), o la película *Blackfish* (2013), de Gabriela Cowperthwaite, que denuncia el cautiverio de orcas y delfines.

26 Véase por ejemplo Schutten, J. K., «Perspectives on human-animal communication: internatural communication», *Environmental Communication*, vol. 9, nº 1, 2015, págs. 137-139; Bradley, R. T., «The psychophysiology of intuition: A quantum-holographic theory of nonlocal communication», *World Futures*, vol. 63, nº 2, 2007, págs. 61-97; Walach, H., y von Stillfried, N., «Generalised quantum theory. Basic idea and general intuition: A background story and overview», *Axiomathes,* vol. 21, nº 2, 2011, págs. 185-209.

27 Kooistra, M., y Stassen, B., *Communiquer avec les arbres. Expériences spirituelles entre l'Homme et la Nature*, Le Courrier du Livre, 2000.

28 Mancuso, S., y Viola, A., *L'Intelligence dels plantes,* Albin Michel, 2018.

29 Pickles, B. J., *et ál.*, «Transfer of 13C between paired Douglas-fir seedlings reveals plant kinship effects and uptake of exudates by ectomycorrhizas», *New Phytologist*, vol. 214, nº 1, 2017, págs. 400-411.

30 Baluska, F., «Recent surprising similarities between plant cells and neurons», *Plant Signaling & Behavior,* vol. 5, nº 2, 2010, págs. 87-89.

31 Pelizzon, A., y Gagliano, M., «The sentience of plants: animal rights and rights of nature intersecting?», *Australian Animal Protection Law Journal,* 2015, pág. 514.

32 Buhner, S. H., *Plant Intelligence and the Imaginal Realm. Beyond the Doors of Perception into the Dreaming of Earth,* Bear & Company, 2014, pág. 122.

33 Simard, S. W., «Mycorrhizal Networks Facilitate Tree Communication, Learning, and Memory», en *Memory and Learning in Plants,* Springer, 2018, págs. 191-213.

34 Ibídem.

35 En contacto con Bill Plotkin y Geneen Haugen con ocasión de un seminario, «Coming Home to an Animate World: A Way of Ceremony and Conservation», Schumacher College, 7 a 11 de septiembre de 2015.

36 A pesar de su mala reputación en nuestra cultura pasteurizada, de cada cien mil bacterias tan solo una es patógena para nosotros, las demás nos son indiferentes (y la mayoría de veces beneficiosas, directa o indirectamente). McFall-Ngai, M., «Adaptive immunity: care for the community», *Nature,* vol. 445, nº 7124, 2007, pág. 153.

37 Butterfield, N. J., «Modes of pre-Ediacaran multicellularity», *Precambrian Research*, vol. 173, nº 1, 2009, págs. 201-211.

38 Aparición de las primeras hepáticas (un grupo «primitivo» de musgos que todavía cuanta con una representación en nuestras aceras), a partir de un grupo de algas de agua dulce. Rubinstein, C. V., *et ál*., «Early Middle Ordovician evidence for land plants in Argentina (eastern Gondwana)», *The New Phytologist*, vol. 188, nº 2, 2010, págs. 365-369.

39 Strullu-Derrien, C., Kenrick, P., y Selosse, M.-A., «Origins of the mycorrhizal symbioses», en *Molecular Micorrhizal Symbiosis,* Wiley-Blackwell, 2016, págs. 1-20.

40 Modesto, S. P., *et ál*., «The oldest parareptile and the early diversification of reptiles», *Proceedings. Biological Sciences,* vol. 282, nº 1801, 2015, pág. 20141912.

41 Bi, S., *et ál*., «Three new Jurassic euharamiyidan species reinforce early divergence of mammals», *Nature,* vol. 514, nº 7524, 2014, págs. 579-584.

42 Taveré, S., *et ál*., «Using the fossil record to estimate the age of the last common ancestor of extant primates», *Nature*, vol. 416, nº 6882, 2002, págs. 726-729.

43 Recientes descubrimientos han adelantado la edad del *Homo sapiens* entre doscientos mil y trescientos quince mil años; véase Hublin, J.-J., *et ál*., «New fossils from Jebel Irhoud, Morocco and the pan-African origin of *Homo sapiens*», *Nature*, vol. 546, nº 7657, 2017, pág. 289292.

44 Citado por Ionita, I., «L'empathie et les générations futures: une leçon iroquoise», *Finance & Bien Commun,* vol. 37-38, nº 2, 2010, pág. 122.

45 Ibídem, pág. 157.

46 Véase, White, F., *The Overview Effecte. Space Exploration and Human Evolution,* 198; Goux, J. P., *Admirer la Terre en entier,* TEDxVaugirardRoad, 2016; <youtu.be(Boe8F09OvWI>; Grevsmuhl, S. V., *La Terre vue d'en haut. L'invention de l'environnement global,* «Anthropocène», Seuil, 2014, pág. 205.

47 Le Vion-Dury, P., «Alain Damasio: "Rendre désirable autre chose que le transhumanisme"», *socialter.fr*, 7 de junio de 2018; <bit. ly/2KSfzpA>.

48 Egger, M. M., *L'Écospiritualité. Réenchanter notre relation à la nature,* Jouvence, 2018, pág. 78.

49 Dupuy, J.-P., *La Marque du sacré, óp. cit*., pág. 29.

50 Pelluchon, C., *Éthique de la considération*, Seuil, 2018.

51 Baker, C., *L'Effondrement, óp. cit*., pág. 25.

52 Macy, J., *L'Espérance en mouvement, óp. cit.,* págs. 73-75.

53 Baker, C., *L'Effondrement, óp. cit*., pág. 26.

54 Macy, J., y Brown, M. Y., *Écopsychologie pratique et rituels pour la Terre*, *óp. cit*., pág. 106.

55 Bourg, D., *Une nouvelle Terre, óp. cit*., pág. 104.

56 Ibídem, pág. 69.

57 Ibídem, pág. 16.

58 Ibídem, pág. 104.

VIII. CRECER Y PACIFICAR

1 Plotkin, B., *Nature and the Human Soul. Cultivating Wholeness and Community in a Fragmented World,* New World Library, 2010, pág. 9.

2 Véase Pitron, G., *La Guerre des métaux rares,* Les liens qui libèrent, 2018.

3 Arnsperger, C., *Éthique de l'existence post-capitaliste. Pour un militantisme existentiel*, Cerf, 2009.

4 Fauré, D. C., *Vivre le deuil au jour le jour, óp. cit.*, pág. 194.

5 Becker, E., *The Denial of Death*, Free Press, 1973.

6 Baker, C., *L'Effondrement, óp. cit.*, pág. 29.

7 Le Vion-Dury, P., «Alain Damasio: "Rendre désirable autre chose que le transhumanisme"», *óp. cit.*

8 Kauth, B., «MKP in evolutionary context: Who we have become», *ManKind Project,* 14 de febrero de 2012; <bit.ly/2w3ZDKZ>.

9 Plotkin, B., *Nature and the Human Soul. Cultivating Wholeness and Community in a Fragmented World,* New World Library, 2010.

10 Ibídem, pág. 62.

11 Llamadas en Francia «Aventura iniciática de los nuevos guerreros»; www.mkp-ef.org

12 Chödrön, P., *Quand tout s'effondre. Conseils d'une amie pour des temps difficiles,* Éditions La Table Ronde, 1999, pág. 19.

13 Jung, C. G., *Psychology and Religion*, citado por U. Le Guin, *Le Langage de la nuit, óp. cit.*, pág. 61.

14 Kauth, B. «MKP in Evolutionary Context», *óp. cit.*

15 Hache, É. (ed.), *Reclaim, óp. cit.*, pág. 18.

16 D'Eaubonne, F., *Le Féminisme ou la mort,* Pierre Horay editor, 1974, págs. 220-221.

17 Burgart Goutal, J., «Amazones et sorcières: deux récits d'origine dans la pensée écoféministe», comunicación de las Jornadas de Estudio de la Asociación Charles Gide, «Fictions originelles, états hypothétiques et conjectures historiques dans la pensée économique», 2016.

18 Barstow, A. L., *Witchcraze. New History of the European Witch Hunts,* Bravo Ltd., 1994, citada en Federici, Silvia, *Caliban et la Sorcière. Femmes, corps et accumulation primitive*, Entremonde, 2014, pág. 254.

19 Bacon, F. [1620], citado en Hadot, P., *Le Voile d'Isis. Essai sur l'histoire de l'idée de nature,* París, Gallimard, 2004, pág. 107.

20 Bacon, F. [1620], citado en Merchant, C., *The Death of Nature. Women, Ecology, and the Scientific Revolution*, HarperOne, [1980] 1990, pág. 169.

21 Lavocat, L., «Violences sexuelles, violence à la Terre, une même culture», *Reporterre*, 28 de octubre de 2017; <bit.ly/2OHtTmD>.

22 Bacon, F. [1620], citado en Merchant, C., *The Death of Nature, óp. cit.*, pág. 168.

23 Federici, Silvia, *Caliban et la Sorcière, óp. cit.*, pág. 293.

24 Starhawk, *Femmes, magie et politique,* Les Empêcheurs de tourner en rond, 2003, pág. 19.

25 Blennerhassett, P., «Many of my childhood friends are dead. Is masculinity to blame?», *The Guardian*, 20 de junio de 2018.

26 Bilsker, D., Fogarty, A. S., y Wakefield, M. A., «Critical Issues in Men's Mental Health», *The Canadian Journal of Psychiatry*, 2018, pág. 0706743718766052.

27 Hache, É. (ed.), *Reclaim, óp. cit.*, pág. 39.

28 <womanstandsshining.strikingly.com>; <youtube.be/vCLWJr-9sXNo>.

29 Adams, A., «The healing of an archetypal wounding of humanity». *Schumacher College*, 6 de abril de 2016; <bit.ly/2KW0RNE>.

30 Ferber, J., *L'Amant tantrique. L'homme sur la voie de la sexualité sacrée,* Le Souffle d'Or, 2007.

31 Kauth, B., «MKP in evolutionary context», *óp. cit.*

32 Bar-On, Y. M., Phillips, R., y Milo, R., «The biomass distribution on Earth», *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 2018, pág. 201711842.

33 Watson, J. E. M., *et ál.*, «Catastrophic declines in wilderness areas undermine global environment targets», *Current Biology*, vol. 26, nº 21, 2016, págs. 2929-2934.

34 Jones, K. R., *et ál.*, «The location and protection status of earth's diminishing marine wilderness», *Current Biology*, nº 28, 2018, págs. 1-7.

35 Allan, J.-R., *et ál.*, «Temporally inter-comparable maps of terrestrial wilderness and the last of the wild», *Nature Scientific Data,* vol. 4, 2017, pág. 170187.

36 «Indoor air pollution: new EU research reveals higher risks than previously thought», *European Commission,* comunicado de prensa IP/03/1278, 22 de septiembre de 2003; <bit.ly/2Mg9oAC>.

37 «The not-so great ourdoors?», *Ribble Cycles survey,* 15 de febrero de 2017; <bit.ly/2w8N6Wt>.

38 Es decir, menos de una hora al día. Carrington, D., «Three-quarters of UK children spend less time outdoors than prison inmates», *The Guardian,* 25 de marzo de 2016.

39 Véase Soga, M., y Gaston, K. J., «Extinction of experience: the loss of human-nature interactions», *Frontiers in Ecology and the Environment,* vol. 14, nº 2, 2016, págs. 94-101.

40 Louv, R., *Last Child in the Wood. Saving our Children from Nature-Deficit Disorder,* Atlantic Books, 2005.

41 Para una síntesis de estos estudios, véase Williams, F., *The Nature Fix. Why Nature Makes Us Happier, Healthier, and More Creative,* W. W. Norton & Company, 2017.

42 Soulé, M., y Noss, R., «Rewilding and biodiversity: Complementary goals for continental conservation», *Wild Earth*, vol. 8, nº 3, 1998, págs. 1-11.

43 Lorimer, J., *et ál.*, «Rewilding: Science, Practice, and Politics», *Annual Review of Environment and Resources,* vol. 40, nº 1, 2015, págs. 39-62.

44 Shepard, P., *Retour aux sources du Pléistocène*, Éditions Dehors, 2013.

45 Wilson, E. O., *Half-earth. Our Planet's Fight for Life*, Liveright Publishing Corporation, 2016.

46 Nord, M., Luloff, A. E., y Bridger, J. C., «The association of forest recreation with environmentalism», *Environment and Behavior*, vol. 30, nº 2, 1998, págs. 235-246; Cooper, C., *et ál.*, «Are wildlife recreationists conservationists? Linking hunting, birdwatching, and pro-environmental behavior», *The Journal of Wildlife Management*, vol. 79, nº 3, 2015, págs. 446-457.

47 Collado, S., *et ál.*, «Effect of frequency and mode of contact with nature on children's self-reported ecological behaviors», *Journal of Environmental Psychology*, vol. 41, 2015, págs. 65-73.

48 Fernee, C. R., *et ál.*, «Unpacking the Black Box of Wilderness Therapy: A Realist Synthesis», *Qualitative Health Research*, vol. 27, nº 1, 2017, págs. 114-129.

49 Baker, C., *L'Effondrement, óp. cit.*, pág. 36.

50 Plotkin, B., *Nature and the Human Soul, óp. cit.*, pág. 3.

51 Kauth, B., y Alowan, Z., *We Need Each Other*, 2011, Silver Light Publications, pág. 13.

52 Eisenstein, C., *Sacred Economics*, 2011, Evolver Editions, citado por Kauth, B., «MKP in evolutionary context», *óp. cit.*; <bit.ly/2w3ZDKZ>.

53 Dunbar, R. I. M., «Coevolution of neocortical size, group size and language in humans», *Behavioral and Brain Sciences*, vol. 16, nº 4, 1993, págs. 681-694, citado en Kauth, B., y Alowan, Z., *We Need Each Other, óp. cit.*, pág. 15. Véase también Casari, M., y Tagliapietra, C., «Group size in social-ecological systems», *Proceedings of the National Academy of Sciences*, vol. 115, nº 11, 2018, págs. 2728-2733.

54 Para los más escépticos, existe un informe que señala que ManKind Project ha sido declarado no secta por los organismos franceses y suizos. Durisch Gautier, N., Knobel, B., *Rapport annuel 2004* («Informe anual 2004»), Centre Intercantonal d'Information sur les Croyances (CIC), 2005.

55 Martenson, C., *The Crash Course, óp. cit.*, citado por Kauth, B., «MKP in evolutionary context», *óp. cit.*

56 San Giorgio, P., *Survivre à l'effondrement économique*, Le retour aux sources, 2011.

57 <schumachercollege.org.uk>

58 <mycelium.cc>

59 <terreveille.be/colombia>

60 Soyeux, A., «L'Effondrement et la Joie», *Medium*, 21 de diciembre de 2017; <bit.ly/2wdwGfH>.

61 Baker, C., *L'Effondrement, óp. cit.*, pág. 100.

62 Fauré, D. C., *Vivre le deuil au jour le jour, óp. cit.*, pág. 268.

63 Mouton, G., Thomassey, N., y Gravel, C., *Nus et culottés*, France Télévisions Distribution, 2012.

CONCLUSIÓN. ¿APOCALIPSIS O HAPPY COLLAPSE?

1 Latour, B., *Où aterrir?, óp. cit.*, pág. 113.

2 Soyeux, A, «L'Effondrement et la Joie», *óp. cit.*

3 Moser, S. C., «Getting real about it: Meeting the psychological and social demands of a world in distress», en Gallagher *et ál.* (ed.), *Environmental Leadership: A Reference Handbook*, SAGE Publications, 2012, pág. 907.

4 Citado por Baker, C., *L'Effondrement, óp. cit.*, cap. «Hoping for happiness», pág. 57.

5 Scranton, R., «Learning how to die in the Anthropocene», *óp. cit.*

6 Entrevista a Paul Chefurka para la asociación Adrastia, 22 de abril de 2015; <bit.ly/2w61COE>.

7 Prechtel, M., citado en Kauth, B., y Alowan, Z., *We Need Each Other, óp. cit.*

8 Latour, B., *Où atterrir?, óp. cit.*, pág. 86.

9 Baker, C., *L'Effondrement, óp. cit.*, pág. 98.

10 Ibídem.

11 Conversación con Hugues Dorzée: «Bruno Latour: "Les climatosceptiques nous ont déclaré la guerre"», *óp. cit.*

EPÓLOGO

1 Barnosky, A. D., *et ál.*, «Approaching a state shift in Earth's biosphere», *Nature*, vol. 486, nº 7401, 2012, pág. 5258.

2 Steffen, W., *et ál.*, «Trajectories of the Earth System in the Anthropocene», *Proceedings of the National Academy of Sciences*, vol. 115, nº 33, 2018, págs. 8252-8259.

3 Vandana Shiva, conversación con Cyril Dion en *Kaizen*, 13 de noviembre de 2012.